Universidad Autónoma de Sinaloa

OSCAR DEL BARCO

el otro MARX

1

renovación

OSCAR DEL BARCO

el otro MARX

Universidad Autónoma de Sinaloa
México, 1983

Rector:
Lic. Jorge Medina Viedas

Secretario General:
I.B.Q. David Moreno Lizárraga

Director de Servicios Escolares:
Ing. Pedro Antonio Valenzuela Sánchez

Oscar del Barco
EL OTRO MARX

Colección Renovación

Primera edición de la UAS, 1983
© Universidad Autónoma de Sinaloa
Culiacán, Sinaloa, México, 1983

ISBN 968-59-0013-2 (Colección completa)
ISBN 968-59-0014-0

Diseño de portada: Felix Goded
Edición con fines académicos, no lucrativos.

Hecho en México
Printed in Mexico

a las cenizas

Indice

Prólogo 7
Hacia el otro Marx 9
Sobre el problema del "método" marxista 27
Entre Marx y Hegel 53
Althusser en su encrucijada 79
Althusser y el problema de la teoría 113
Comentario al capítulo VIII del libro de Lucio Colletti *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico* 129
Notas sobre el marxismo y la "ciencia" 145
Concepto y realidad en Marx 155
Las raíces del "teoricismo" marxista 177
Post-scriptum 195

Estos artículos marcan un itinerario. Es como si expusiera mi cambio de piel, una interminable mutación. Son, a su vez, parte de un largo trabajo en la Universidad Autónoma de Puebla; parte de un quehacer que me ha llevado años y en el que se mezclan cuentos, poemas, diatribas pero todo hecho al calor de largas y a veces desesperanzadas discusiones, al amparo de un resplandor amistoso que no sé cómo supimos crear en medio del ruido que durante años nos castigó. Mientras los trabajadores rehacían un edificio colonial sacando toneladas de escombros, nosotros buscábamos en esa suerte de laberinto el hilo que nos guiara hacia la intemperie. De alguna manera nuestro grupo cortó amarras con el dogmatismo del Saber, con el asfixiante narcisismo de quienes, por ser los dueños del Sentido, no se equivocan nunca. Una pandilla, porque no somos ni siquiera una tribu (¡qué más quisiéramos!), escarbando en los basurales con los ojos casi siempre exaltados, como verdaderos "pepenadores". Y no sé por qué no podríamos enunciar nuestro método de pepenadores si un "sabio" como Dumézil, que conoce casi todo y que a los ochenta años ha renunciado a sus títulos y a las "Sociedades" para sentirse "libre", ha dicho que su método es el "tanteo", andar a tientas, como un auténtico ciego. Así anduvimos nosotros, dando un mal ejemplo, burlándonos de los métodos y de los "marcos teóricos", mucho antes de conocer lo de Dumézil. Entre "metodólogos" que no quieren salir del círculo vicioso de las generalidades, no podía dejar de ser algo anormal este grupito dedicado a visitar prostíbulos, cárceles, manicomios, comunidades campesinas y de indios; estos tipos que recurrían comúnmente a la suave yerba de los sueños, o que se iban junto al mar a comer peyote o a Huautla a sacralizarse con puñados de honguitos tiernos y misteriosos. Cada uno con su locura, con sus galerias subterráneas y sus "desatinos", sin querer saber nada del Absoluto, convencidos de que el único absoluto es el que se escribe con minúsculas y está en una piedrita, un atardecer, el silencio, a

veces en las ganas de morir ante la terrible miseria y violencia del mundo. Una pandilla de tipos a contramano; pepenadores con su bolsa vacía a cuestas; capaces de todas las miserias imaginables; avanzando desperdigados y a la vez reunidos por no sé qué ola de fondo, posiblemente la que algún día nos arrojará a la playa desconocida. A mis amigos, cuyos nombres son: Anni, Julio, Marcelo, Oscar, Jorge, Armando, Juse, Hugo, Juanes y Mumo, les dedico y les pido perdón por estos escritos. De alguna manera algo vivimos juntos, una suerte de estallidos, podríamos decir. Pero un estallido es fugaz y en eso radica su belleza, tan semejante a la vida. No nos queda ahora sino seguir el itinerario que, lo sabemos, no lleva a ninguna parte. Mas está allí, tembloroso, señalando algo a lo que tampoco llegaremos. Nuestra pasión consiste en seguir simples espejismos, relámpagos. Ya nunca nos veremos, pero nos hemos visto y no podemos dejar de seguir viéndonos. Eso es todo.

Oscar del Barco

Hacia el otro Marx*

Si bien es cierto que la *obra* de Marx es *El capital*; que es allí donde Marx pone al descubierto, por medio de la "crítica de la economía política", el fundamento de la sociedad capitalista como estructura alienada que sólo adquiere visibilidad "profunda" desde la perspectiva "científica" de ese abanico de clases o sectores de clases explotadas subsumidos bajo el concepto de "proletarios"; no es menos cierto, por otra parte, que existe un conjunto de discursos de Marx que podrían caracterizarse, según la terminología de Guattari, por su *transversalidad*. Lo cual implica sostener la no-clausura del discurso marxista en su solo momento económico; y no solamente en razón de que también son elementos constitutivos de su pensamiento la meditación política, filosófica, histórica, expresadas en ese mundo de observaciones, notas, apéndices e *inéditos* de todo tipo que Marx también abandonó a la "crítica de los ratones". Es más que esto. Se trata, incluso, de algo que superaba al propio Marx en el acto de su escritura. Esta obra paralela de Marx, no menos rica que la obra édita, lo instala en un orden de "escritura fragmentaria" (el término es de Blanchot) que podríamos denominar posmetafísico –dándole a esta palabra un sentido que desborda su sentido ontológico preciso. Por supuesto que aquí el *otro* de Marx es esencialmente Nietzsche.

A mi juicio no se trata ni de impotencia creadora ni de falta de tiempo para el estudio debido al cumplimiento de tareas estrictamente políticas; se trata, más bien, de una compleja mutación en el *objeto* de estudio de Marx y, consecuentemente, en la perspectiva del enfoque teórico. Por causas internas y externas –que constituyen lo *diferente* del sistema capitalista y que descentran todo el aparato

* Publicado como "Introducción" al libro de C. Marx *Notas marginales al 'Tratado de Economía Política de Wagner'*, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1982.

teorético explicativo– el *objeto* ha perdido su traslucidez y asibilidad, de manera tal que el discurso que pretende dar cuenta de ese objeto no puede presentarse como un todo-teórico, sino que está constreñido a ser un discurso molecular, genealógico diríamos, dando lugar a un tipo de racionalidad *no-científica* cuyo maestro, por supuesto que en otro orden de cosas, fue Sigmund Freud; ese *saber*, en sentido propio, intenciona una realidad a la que sólo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas, los deslizamientos, las fallas y desechos de lo que durante tanto tiempo y, al menos en el proscenio histórico, se creyó algo compacto y legal, una pura objetividad estructurada según los cánones de la Razón. Pero casi inmediatamente después de celebrar esos fastos, para datarlos digamos en la *Lógica*, el *camino* (eso que se llama el "método") estalló fragmentándose en un sinnúmero de sendas más o menos invisibles (algo así como las famosas "sendas perdidas" heideggerianas); y esto es lo que le ha permitido a Ginzburg, en su sugestivo ensayo sobre la "crisis" de la racionalidad contemporánea, aunar una serie de prácticas cognoscitivas que van desde los procedimientos cinegéticos de los cazadores paleolíticos hasta Morelli, Conan Doyle, Freud... ¿y por qué no Marx y Nietzsche? Los cazadores porque seguían huellas sólo visibles en el barro, en las hierbas aplastadas, en tallos quebrados; Morelli porque buscaba en el lóbulo de las orejas o en los rizos de los cabellos las pruebas de una autenticidad controvertida respecto a los maestros de la pintura; Sherlock Holmes porque conocía los desvíos por donde se abre paso el rastro para enunciar el discurso del crimen; y Freud porque se puso a la escucha del lapsus y los sueños para oír el fragor de la *verdad*.

Nietzsche, por su parte, fue el genealogista típico en el sentido en que lo describe J. Baufret –como procedimiento opuesto "al fetichismo del rigor científico", el que en el fondo "es una grosera confusión del rigor con la objetividad de las 'ciencias exactas' " –nadie como él condensó su discurso hasta tal punto que sus "aforismos" eran, según su decir, "dinamita pura"; nadie como él siguió el itinerario oculto de las pasiones que subtienden todo discurso y sintió el goce del desocultamiento. Pero a la vez, y la pregunta es fuerte, ¿por qué no ver también en Marx su lado genealogista, su parte sindialéctica, si por dialéctica se entiende cualquier legalidad transhumana? No se trata, por supuesto, de perder un Marx en beneficio del otro; ni de "rescatar" piadosamente a Marx en un momento crítico de la historia del movimiento que en su nombre se estructuró como "socialista". Mas bien se trata de cuestionarse respecto a cómo pensar y qué pensar mientras la crisis se desarrolla y tiende a abar-

car al conjunto del *episteme*.

Si se acepta, aunque sea provisionalmente, esta nueva manera de acercarse a la historia ideal de los últimos cien años por lo menos, el marxismo entonces sufrirá, efectivamente, una metamorfosis que ha de rescatarlo de su esclerosamiento dogmático, incluso del posestalinista, enriqueciéndolo en el marco de una interpretación esencialmente conjuntiva. Desde este punto de vista es que los "inéditos" fueron y son textos disruptivos en lo que podríamos llamar la "historia del marxismo" (sabemos que estrictamente no hay una historia del marxismo); tan disruptivos fueron que por lo general se los ocultó y, cuando aparecían, se los silenciaba tachándolos de "hegelianos", prematuros, o, simplemente, de no-marxistas. La *Introducción de 1857* y los *Manuscritos de 1844*, por ejemplo, fueron en gran parte ignorados por la inteligencia marxista, en la medida en que dentro del discurso-total introducían una incógnita difícilmente asimilable al "sistema".

Los inéditos de Marx casi siempre vinieron a perturbar el momento de la reconciliación, a perturbar el cuerpo pleno de un discurso nuevamente ideológico; lo cual explica cierta actitud de recelo, incluso de rechazo, cierto jesuitismo consciente o inconsciente, delante de ese Marx a-tópico; el Marx de la economía, y hasta el de la política, podía ser resumido, repetido, e, *in extremis*, "manualizado"; pero ¿quién era este nuevo Marx que picoteaba en los discursos de Occidente, metiéndose en los intersticios de un discurso que siempre se presentó como único y total? ¿Quién era este Marx que en una frase, en un fragmento ditirámbico, podía poner al descubierto el trasfondo material, digamos cínico o egoísta, de cualquier Verdad? ¿Qué hacer, dónde ubicar a *este* Marx?

Hay que comprender que incluso *El capital*, y tal vez pese a las intenciones del propio autor, no pudo ser clausurado en un sistema-de-crítica-económica; debemos darnos cuenta de que el "objeto" se le escapaba, de que no era un objeto fijo sino en fuga, en un constante crecimiento y metamorfosis. Marx no pudo cerrar su *obra* porque el objeto al que la obra pretendía conocer como un en-sí era incerrable en cuanto tal. Y a este límite sólo de manera metafórica se lo puede llamar el "fracaso" de Marx; pues más que de un fracaso cognitivo se trata de una forma-de-ser del objeto de conocimiento. Recordemos, por otra parte, que si bien Marx *sólo* publicó el primer libro de *El capital*, dejó una constelación de textos, fundamentalmente las miles de páginas inéditas destinadas a conformar los libros segundo y tercero y las *Teorías*, que testifican de su inmensa lucha por aprehender el funcionamiento del viejo *logos* de Occidente, la

entraña misma de un tipo de organización social en camino de sojuzgar al resto del mundo imponiéndole la impronta de la terrible "cultura" de la cosificación absoluta.

Leídos en *esta* ruptura los inéditos son obras maestras del estilo y la profundidad fragmentaria, y simultáneamente exigen un tipo de lectura que responda a ese estilo; una lectura, digámoslo, plena de las dificultades propias de ese pensamiento cinegético que vive sobre territorios cenagosos y devastados, al que sin descanso acechan los infinitos peligros y goces de lo inédito; un pensamiento regido por la máxima baudeleriana de que es preciso llegar "hasta el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo". Lo "desconocido", ya no *un* desconocido, está entrelazado al propio proceso constituyente; esto ya lo sabe hasta una física que, con Heisenberg, entrelaza lo a-conocer con el proceso cognoscitivo, digamos de una manera sustancial y no sólo "metodológica"; de allí el conocimiento como marca fulgurante en el cuerpo en dispersión del sistema –y esta dispersión es la forma última de su fuerza. Se trata de un *rastreo*; rastreo de las formas lábiles de un poder huyente, cuyo *rastro* exige cualidades de vista, olfato y rapidez que nunca puso en práctica ningún tipo de "epistemología".

Históricamente se ha abierto la posibilidad de este tipo de lectura de subsuelos, que ha escapado a la fascinación del "sistema" y que incluso puede leer al "sistema" como fragmento. Así, por ejemplo, lee Heidegger a los griegos; siguiendo hasta el agotamiento el itinerario lleno de meandros de sus palabras; siguiéndolas tanto en su vida preconceptual como propiamente conceptual; siguiendo al "logos" desde el suelo común del uso cotidiano hasta su devenir categoría-maestra del ocultamiento en la época llamada clásica, hasta su encarnación en el mundo metafísico de Occidente (y lo mismo hace con palabras como "fisis", "aleteia", "moira", etc.). Ahora el juego aparece donde menos se lo espera; como dice Hyppolite al comentar la "denegación" freudiana: el *sí* del pensamiento está en su *no;* la Verdad habla –diría Lacan siguiendo a Freud– allí donde menos se la espera: en los chistes, en los lapsus, en los sueños; en las fracturas aparece lo otro. El discurso y la realidad ya no son la superficie lisa y racional que el sistema instituyó como Razón.

Si verdaderamente se ha vuelto posible este tipo de lectura esencialmente no-edípica del texto filosófico, y no únicamente filosófico, en su historia, ¿qué nos impide tratar de leer a Marx así? Más aún, ¿no será ya ésta la única forma posible de leer a Marx, a ese Marx no-marxista que él señaló a la letra? Una lectura que podríamos llamar pos-crisis; lo cual aleja toda tentación de *rescate* y nos instala en la

travesía inmanente de la crisis, que no es sólo del marxismo sino de la razón "en general". Hemos aceptado el "iluminismo" marxista, hemos aceptado su "metafísica" materialista, pero ahora la historia nos posibilita volver al "hueso" como diría Hegel, y hacer de Marx no sólo un mundo de instrumentos analíticos sino también, y esto es lo esencial, la forma necesaria de un mundo que se busca trascender mediante la puesta en práctica de *su* reprimido.

Lo *real* sólo se puede visualizar desde lo *diverso.* Hizo falta que Boucher de Perthes mostrara sus *coups de poing* ante los horrorizados académicos franceses para romper las cronologías de la razón vigentes; que Morgan se hermanara con los iroqueses; que Lobatchevsky y Riemann crearan geometrías no-euclideanas desconcertantes; que Freud en medio del salón victoriano sostuviera la sexualidad perversa de los niños; que Marx, en fin, fundara en el detritus social el *sentido* de la sociedad capitalista; todo esto y mucho más fue necesario para que el Sentido se tambaleara asediado por esos sentidos paródicos, esos verdaderos simulacros que son el sinsentido de un *otro* que no puede ser soporte de ningún Sentido; se entró así en el mundo de la pura errancia; en una encrucijada de la que aún no hemos salido (precisamente porque no existe "salida" sino sólo asunción de la misma, y toda salida sea hacia una repetición mimética de lo mismo). Después de Hegel, de esa apoteosis del Logos absoluto, todo empezó a ser paródico; pero la parodia no es el juego narcisista del propio sistema sino el momento de su derrumbe al llegar al límite, allí donde no puede seguir siendo lo que es porque entra en contacto con *la* diferencia.

Marx no pudo dejar de sentir *in profundis* este descalabro de la Razón. Entre otras cosas porque era un hijo de la razón (ante todo la de Hegel, su maestro), y la conllevó hasta lo último, fue afectado por ella, como todos por otra parte (incluso Nietzsche y Mallarmé: este último fue, no lo olvidemos, el desconstructor de la regla-literaria); y su trabajo de topo consistió en roer la Razón, roerlo a Hegel, mostrar con lentitud y furia de qué manera la Razón es *forma:* forma-mercancía, forma-dinero, forma-valor, forma-política, forma-filosófica. Este es su valor-de-uso en la acepción batailleana; lo otro, el arrastre, los momentos en que la Razón muerde a su propia "crítica", pertenecen efectivamente a la historia, pero no a la historia de la desconstrucción del logos. No se le puede entender a Marx por su carga de arrastre sino por su carga de muerte, por ese instinto y esa genialidad en la descarga escritural que lejos de ubicarlo entre los maestros-pensadores, como maliciosamente se lo pretende encasillar, lo ubican entre los no-maestros capaces aun de investir con su fuerza

los múltiples movimientos de fuga del sistema.

Volvamos, ahora, a estas *Notas* publicados por el paciente Riazánov en los *Arjiv* de Marx-Engels en el año 1930. El texto constituye, en cierta medida, una suerte de "testamento" del viejo Marx; muestra sus obsesiones y, por que no decirlo, sus perplejidades al término de un itinerario que de alguna manera fue enigmático; y digo enigmático porque no encuentro otra palabra más ajustada para referirme a su *silencio*: sólo en apariencia Marx llega a su cenit teórico en 1867, con la publicación del primer libro de *El capital*; sólo en apariencia allí se cierra el ciclo *expositivo* y lo que viene posteriormente sólo es el "viejo Marx", al que se puede dejar de lado con cierto aire de condescendencia pues allí está el Monumento, y en él están las *claves* que permiten entender *todo:* su teoría del valor y del plusvalor, del trabajo abstracto y concreto, de la fuerza-de-trabajo y el dinero, del proceso de trabajo y la valorización, etc.; y "lo demás sólo es silencio".

Pero no tanto; agucemos el oído y la vista; tratemos también nosotros de ser un poco cazadores: en ese silencio se oye un fragor sordo, un trabajo constante, inmenso; se ve una escritura obsesiva que no puede encontrar su textura global; el Marx perplejo no es un Marx pasivo; se dedica a estudiar el ruso para seguir pistas casi invisibles, o al menos marginales; lo que aparece en el horizonte ya no es sólo lo otro de la interioridad capitalista sino lo otro del sistema en cuanto tal: el campesinado en primer término; pero ese nuevo e imprevisto fantasma replantea la totalidad de la exposición, de la "obra" en su conjunto. Hay cierto parecido con el "programa" elaborado por Raymond Roussel: cada nuevo verso implicaba una nueva rima que modificaba necesariamente la totalidad del poema; tarea de obsesivo, de loco. ¿Se trata de un Marx loco? En cierta medida, sí. Entonces *insiste;* el círculo, en lugar de cerrarse, se abre a espacios cada vez más inabarcables. Quiso tener el todo ante sus ojos, como le dijo a Engels cuando lleno de optimismo le describía la particularidad de su "método"; pero el todo era su fantasía; la fantasía última del *logos*, por supuesto. Más allá del *todo* recién comenzaba lo otro que volvía al todo un fragmento, convirtiendo al todo en el verdadero "sueño de la razón" capitalista.

En ese momento Marx entra en el espacio de la imposibilidad. Esto no quiere decir, como por lo general se entiende, que después de *El capital* Marx esté terminado, que el resto de la obra sólo constituye la pasión de maniacos eruditos empeñados en no distinguir lo importante y central de lo secundario y anecdótico. ¿Frente a *El capital* qué pueden valer borradores y notas, simples frases, fragmentos inacabados, signos de preguntas, espacios vacíos? Y sin embargo...

Si miramos alrededor de Marx veremos que un fenómeno similar ocurre en otros órdenes y que para captarlo debemos producir un cambio en la óptica intelectiva; en caso contrario debemos aceptar la idea de Obra (la mayúscula apunta a Hegel), quedando así dentro de la canonización del texto como clausura y privándonos de entender la nueva problemática. Hay un colapso fuerte. Ya dimos algunos nombres que lo puntúan, pero no obstante sigamos insistiendo: la prehistoria modifica de pronto la visión de temporalidad de un orden racional y breve hundiendo la historicidad humana en una "larga duración" sorprendente, que no termina en la visión de ningún protoparaíso sino que se hunde, con Darwin, en lo profundo de una animalidad-humana que fue tachada furiosamente por la Razón; la continuidad física, el esplendor de la explicación total de la *matesis* cósmica, toda escrita por un Dios hiperracional hasta el exceso de expresarse sólo con algoritmos, es quebrado por los "cuantos" por esa discontinuidad que Max Planck introdujo, hasta cierto punto subrepticiamente, en un orden teórico que se pretendía total abriendo el campo de la física hacia la indeterminación y la "incertidumbre"; algunas mediciones concretas, manuales si se quiere, pienso en Michelson y la fantasía del éter realizada por Maxwell, echaron abajo la gran construcción newtoniana; de nuevo el trabajo de lo minúsculo: los ascensores que suben y bajan en la imaginación de Einstein y lo llevan a enunciar su teoría de la relatividad; el ejemplo de los trenes y de los relojes quitándole las bases a la Razón. Y Freud con sus "a-normales" a cuestas demostrando la anormalidad de lo Normal, destruyendo el mundo de las identidades burguesas en última instancia; destrucción de la identidad a la que apuntaba la teoría del eterno-retorno-de-lo-mismo como bien señaló Klossowski. Y los antropólogos y los historiadores del arte retrocediendo mucho más allá de Grecia, hasta las cuevas de Lascaux, e incluso más allá. Se estaba en medio de un gran giro.

Tal vez donde mejor se advierte este giro sea en la música, en la pintura y la literatura.

Después del "dios" Wagner la música inicia nuevos e insólitos itinerarios: no se trata sólo ni fundamentalmente del "impresionismo" del Debussy de "Jardines bajo la lluvia" o "La mer", sino de ese tono como raspado de sus últimas y trágicas *sonatas;* de la resurrección de una música de cámara que, por detrás de las grandes orquestaciones, abría como en hueco una espacialidad musical sin-trascendencia. El olfato de Nietzsche tampoco aquí falló; fue él quien primero advirtió la "decadencia" wagneriana, la untuosidad de ese logos "cristiano", es decir hegeliano, que no pudo entender y vivir hasta el fondo el espíritu dionisiaco de la tragedia entendida como afirmación. Sin

embargo tanto la fanfarria de Mahler, los ritmos de Webern, como las "óperas" de Berg y, esencialmente, la música tonal y a-tonal de Schönberg, derivan del cromatismo wagneriano. Lo imposible de Wagner es, en esencia, el "teatro de la crueldad"; y su carga está en lo expresivo de un significado que pesa tanto en la voz como en la música de sus dramas-musicales, los que no por casualidad culminan en la apoteosis de la reconciliación, no al estilo de su viejo maestro Schopenhauer sino en una línea "totalista" hegeliana. En este marco de negatividad, la pasión tanto de Proust como de Wittgenstein por los últimos cuartetos beethovenianos y por la música de cámara de Schubert tiene una significación que no puede reducirse a un mero problema de "gusto". La ruptura de la Idea wagneriana se hace sobre el *pathos* wagneriano; constituye, sin lugar a dudas, un desgarramiento *en* el orden musical y no una simple ruptura; en caso contrario no entenderíamos a Bruckner e incluso a Mahler. Del mismo modo, en el orden teórico, una visión simplista de Nietzsche nos impediría ver el otro costado, digamos trans-nietzscheano, del pensamiento epocal; pienso fundamentalmente en Weber, Simmel, Scheler, y, sobre todo, en Husserl y Heidegger, por una parte, y en Lukács, Horkheimer, Adorno y Benjamin, por el otro.

¿Y las pinceladas puras de los impresionistas, quienes frente a la gran pintura romántica levantaron humilde pero firmemente el color llevándolo a su máxima apoteosis? ¿Qué significaron como problema de *visibilidad* esos "pintores" que terminaron muertos de hambre, encerrados en manicomios o huyendo hacia lejanos paraísos? Fueron, sin lugar a dudas, los Masaccio de nuestra época; abrieron el espacio donde irían a inscribirse los demás, desde Klee, Picasso y Braque, por dar algunos nombres, hasta los surrealistas y la furia iconoclasta de la pintura actual. Podríamos decir que se trataba de una "nueva sensibilidad" vinculada, más que a la razón, al mundo "perverso y polimorfo" de los niños. Y en la literatura los parangones son más claros aún: el conde de Lautréamont fue como una gran sombra asentada sobre la literatura europea; Mallarmé trabajó el *Herodías* desde el comienzo hasta el fin, a su muerte quedó sobre la mesa de trabajo lleno de correcciones; además le pidió a su hija que rompiera *todo*, ¡la misma súplica de Kafka a su amigo Brod! La escritura vuelta sobre sí abría otro espacio ("el espacio literario" dirá Blanchot) dando comienzo a una travesía escritural donde lo elidido era precisamente el referente como un tipo de *real* asequible por la "representación". ¿Todo esto carece de significado? ¿Marx no tiene nada que ver, en su silencio y fragmentariedad, con esta mutación? En caso de responder afirmativamente tendríamos que reconocer la existencia de

otro Marx, un Marx críptico no menos valioso que el Marx de la "obra". Pero, en tal caso, ¿se tratará de un rescate de tipo religioso, de querer convertir a Marx en algo que no era y de esta forma incorporarlo de nuevo al *episteme* rescatándolo así de *su* crisis?

Nada de eso. Dejemos a otros la tarea de enterrar o de "salvar" a Marx; tareas necrofílicas, tanto una como la otra, si las hay. Se trata, repito, del valor-de-uso de ese pensamiento que se llama de-Marx en cuanto al orden de desconstrucción del sistema capitalista.

En este sentido las *Notas* son, hasta cierto punto, paradigmáticas. En ellas vemos al "viejo luchador" al término de su vida volviendo sobre sus temas, royéndolos de nuevo. El texto gira, fundamentalmente, alrededor de la teoría del *valor*. Y hay que reconocer que la insistencia, en sentido freudiano por supuesto, en esta teoría, es un síntoma, el síntoma no sólo de Marx sino esencialmente de nuestra época (no es casual la presente disputa marxista y no-marxista alrededor del problema del valor). Desde el principio de su itinerario teórico está puesta en juego la teoría del valor, ya sea negada, asimilada, completada, "expuesta", pero luego volviendo una y otra vez como algo que es esencialmente "in-terminable". No se trata de un concepto "económico"; esto es lo que se expresa a través de un discurso que corta aguas en el "marxismo" y que subtiende la desinteligencia, por cierto no subjetiva, de Marx. En Marx nunca se trata de economía (a Engels le dice en una carta de enero de 1859 que alguna de sus tesis serán de interés incluso "para los especialistas"; pero recalca este hecho –y esto no lo entiende Terrel Carver cuando se refiere al "orgullo" de Marx al respecto– precisamente para evidenciar que ésa no es su intención, ¡como si a Marx le interesaran los "especialistas"!) sino de *otra cosa*. Y la otra-cosa es el *quid*. Los economistas describen ciertas superficies de un cuerpo en hueco, cuantifican, construyen una apologética inconsciente, acumulan datos abrumadores que instrumentalizan en pro de la funcionabilidad no conflictiva del sistema; se trata de la "ciencia burguesa" como repite Marx; ciencia inmanente al sistema, y a la cual, como a toda ciencia por otra parte, no se le puede exigir que desemboque en una ética pues precisamente el proceso de su constitución, al ser ciencia-de-lo-dado desplaza, al menos fenoménicamente, la ética.

Para Marx, y esto es lo que no termina de entenderse, se trata de cuestionar lo *real* (que aquí es el modo de producción capitalista) y la "ciencia" de lo real; de criticar al sistema criticando el sistema-de-categorías del sistema. Pero esta *crítica* implica una otredad asumida en *su* momento teorético. Desde cierto punto de vista Marx encarna el "instinto de muerte" del sistema, lo propiamente reprimido del

sistema: lo que llama " el no-capitalista real"; en otras palabras, al proletariado como *muerte* del sistema, como su otro, y de sí mismo, ya que paradójicamente su triunfo conlleva su muerte como existencia-explotada. Los conceptos de Marx son expresivos de una situación real y están destinados a la transformación de lo real mediante la asunción del concepto por la realidad; ¿se trata, en consecuencia, de algo que sólo es posible anunciar como posibilidad o como mito? En cuanto no se trata de una existencia-fáctica es, efectivamente, una *posibilidad* y no algo *dado;* se trata, en resumen, del *mito de la igualdad humana.* En este punto, que con ciertas prevenciones podemos llamar *político,* es donde se articulan los diversos planos del marxismo. Las prevenciones respecto al uso del término "político" derivan de que en sentido estricto no se intenciona un *lugar* donde la práctica pudiera clausurarse sino una multiplicidad de procesos a-tópicos captados en su intensidad. El marxismo nunca es una topología sino, a la inversa, la transgresión tendencialmente consciente de todo momento topológico o extático en cuanto es forma-teórica de flujos y está cargado de una intencionalidad destinada a producir la transgresión del stasis.

Este equívoco que hiende al marxismo histórico no es producto del azar sino de la acción de una sociedad que *comprende* sus peligros y que en acciones contrafácticas tiende a desactivar las cargas negativas que ella misma necesariamente produce. ¿Cómo entender si no la constancia de los malentendidos y las "desviaciones", no de un cuerpo pleno y cuasi teológico, sino de ese telos subversivo y no subsumible en ninguna idea, pero consistente en cuanto tal? Y no se trata sólo de la tendencia que vuelve al marxismo una explicación económica del capitalismo, sino también de aquella que lo interpreta como una explicación puramente política –en el sentido reduccionista del término– o filosófica, ya sea considerándolo una "filosofía de la praxis" o lo que sea. Un caso típico de confusión en este sentido es el de Heidegger, quien ve en Marx, así como también en Nietzsche, un *metafísico.* En Marx, porque pone en el *hombre* el poder constitutivo: el hombre como "hacedor" del mundo y de sí mismo. Esto desplaza lo que Heidegger hubiera debido ver: que se trata del *despeje* en lo real de una sociedad que precisamente impide –para usar el lenguaje rilkeano tan caro a Heidegger– la aparición de lo *abierto.* Para el marxismo se trata de instaurar *lo abierto* como posibilidad real y no sólo teórica mediante la instauración de una sociedad absolutamente abierta como es la sociedad comunista. Así como para Nietzsche se trataba, a su vez, de despejar críticamente el campo para posibilitar el surgimiento del Superhombre, y a esta intencionali-

dad ética debían articularse sus categorías mayores (las de eterno-retorno de lo mismo, voluntad de poder, nihilismo, etc.), así para Marx también se trata del espacio propio de una nueva cultura que posibilite lo que llamaba el hombre-total. ¿Qué imposibilita que esto pueda interpretarse como *facilitación* de la "aleteia"?

La sociedad capitalista trata de envolver y cerrar constantemente los desplazamientos que se producen en su interior, la puesta en juego de su propia existencia. En este contexto la inversión del marxismo, al igual que la inversión de Nietzsche, son dos piezas maestras en ese juego de desactivación que tiende a encerrar en el "alma bella" las posibilidades de cualquier liberación, mientras obtura toda posibilidad *social* de liberación. El ocultamiento-del-ser se manifiesta como *técnica*; si uno pregunta ¿qué es el ocultamiento-del-ser? debe necesariamente señalar la *técnica*. Pero, y esto es lo que no vio Heidegger obsesionado por el aspecto constituyente del marxismo, todo el trabajo teórico de Marx es una inmensa fenomenología-crítica precisamente de la técnica devenida sujeto social y del mundo del hombre devenido mundo de fetiches que lo despojan tanto del objeto como del otro y de sí mismo, fetichizándolo en función de una objetividad que lo despoja de sí al ser investido como sujeto que fluye convirtiendo a los reales sujetos sociales, ya sean capitalistas u obreros, en "personificaciones" en un caso y en "accesorios" en el otro, de sí; detrás de las "cosas" Marx ve las relaciones-sociales que las constituyen: un mundo de objetos fluyendo sin-hombres, tal es el cuadro cuyo mecanismo Marx trata de descifrar durante toda su vida señalando los momentos de condensación, de ocultamiento y de mimesis, así como los "huecos", no sólo teóricos, y la muerte que conforma la inmanencia del sistema; se trata, en una palabra, de una cartografía destinada a la guerra y no del conocimiento por el conocimiento mismo. Esto puede o no gustar, pero es así; salvo que incorporemos a Marx al orden universitario, y hagamos de él un puro objeto de promoción y un "método" fundador de conocimientos "desinteresados".

Heidegger, que comprende bien la *técnica* como culminación de la metafísica occidental, la entiende en su esencia como fenómeno cultural (él diría del *ser* o como fenómeno ontológico) en cuanto acto supremo de "construcción" del mundo por el hombre (de allí su crítica a la oncena tesis sobre Feuerbach en razón de su carácter *metafísico*); Marx también ve la técnica en su aspecto constituyente, y, al igual que Heidegger, comprende que no se la puede sortear mediante el planteamiento utópico de un retorno a la naturaleza; ambos ven la posibilidad de lo *abierto* (Marx diría del *reino* de la libertad) como

una posibilidad transteórica; no se trata, pues, de la negación lisa y llana de la técnica. Pero Marx no se detiene en este aspecto, digamos *positivo,* de la técnica (la máquina como única posibilidad fundadora del *ocio* en esta sociedad de agudo crecimiento demográfico; y aquí no vamos a analizar cuánto pudo haber de optimismo dieciochesco en esta idea, cuánto de metafísica del progreso, etc.) sino que va más allá y plantea el mundo de objetivaciones –el fetichismo de la mercancía– del que la técnica es un momento: el momento en que el obrero es despojado del *saber* y convertido en simple apéndice de la máquina, la que así deviene *sujeto* absoluto de la producción en su conjunto e inaugura la posibilidad de muerte, que posiblemente sea de larguísima duración, de una sociedad sinsentido.

Marx, pues, vuelve a su teoría del valor, corrige a Wagner y precisa su propio concepto; primero, señalando que para él el "sujeto" no es el "valor" ni el "valor de cambio", sino "solamente la mercancía", y, luego, marcando la diferencia entre su teoría y la de Ricardo (confundidas por Wagner al sostener que en ambos se trata de una "teoría del costo"), pues éste se ocupa del trabajo como "medida de la magnitud de los valores" sin encontrar en consecuencia "el nexo entre su teoría del valor y la naturaleza del dinero". Vale decir que en Marx se despliega *otro* problema; no un problema descriptivo sino genético-crítico: ¿por qué el trabajo crea valor?, ¿por qué el trabajo tiene valor? Un *círculo vicioso*, sí, pero no de Marx sino del sistema. Mercancía-valor-dinero/trabajo/trabajo abstracto-trabajo concreto/fuerza de trabajo: se trata de un dispositivo complejo que apunta a rendir cuenta de aquello precisamente no problematizado por la Economía Política, lo propiamente reprimido del sistema: la explotación; ese *plus* que se expresa como D', y donde el pequeño apéndice señala sin falla el lugar de la contradicción. Para Wagner la "ganancia" capitalista era "un elemento *constitutivo* del valor y *no,* como quieren los socialistas, algo que se le *sustrae* o se le 'roba' al obrero"; Marx comenta irónicamente este párrafo: "aquí está la madre del borrego"; y luego la precisión teórica: no se trata de ningún "robo"; el capitalista "es un funcionario indispensable de la producción capitalista", es "personificación del capital", vale decir uno de sus stasis y no una subjetividad externa al sistema y constituyente; la función del capitalista es asegurar que se produzca un *plus* sobre el valor inicial, *plus* del que posteriormente se apropia; pero en el intercambio entre capitalista y obreros "se cambian *solamente equivalentes*", de allí que "dentro del derecho que corresponde a este modo de producción" el capitalista que paga al obrero "el valor real de su fuerza de trabajo" (en una sociedad que ha investido al trabajo como valor) se apropia

legalmente de este plus-valor. Esto demuestra que en el valor hay una parte, "no *constituida* por el trabajo del capitalista" de la que éste puede apropiarse "sin infringir el derecho que corresponde al intercambio de mercancías". Marx pone las cosas en su lugar; pero esto es inteligible desde la perspectiva de la explotación; en caso contrario sólo se ve su "metafísica". Marx construye un *modelo-tendencial* fundado en una perspectiva en sentido fuerte. ¿Dónde está *concretamente* el valor?, se preguntan los economistas; quieren *tocarlo*, meter el dedo en él –como San Pablo– para "creer". Parafraseando a Freud podríamos decir que el *valor* es el *inconsciente* del sistema capitalista (y no por casualidad el concepto freudiano de inconsciente también fue calificado de metafísico). Se trata de un concepto que rinde cuentas de determinados funcionamientos psíquicos en el psicoanálisis; lo que aparece son las consecuencias de una forma de funcionamiento: Freud dice que la "lógica" del inconsciente se caracteriza por procesos de desplazamientos y condensaciones (metáfora y metonimia dirá después Lacan). Pero ¿dónde se lo puede "tocar" al inconsciente? No se lo puede tocar, como si se tratase de una *cosa-sustancia*; el inconsciente *es* ese mundo de quebrantamientos o fallas del lenguaje, de lapsus en el habla, de significados oníricos; a eso se refiere Lacan cuando habla de "significantes"; y, por supuesto, que en lugar de inconsciente se lo podría llamar de otra manera, lo mismo que al "valor". Calificar peyorativamente de "metafísico" a un modelo porque estatuye una variable que da cuenta de las apariencias o del fenómeno, equivale a negar el procedimiento de cualquier tipo de explicación "científica". La particularidad de la "ciencia" marxista consiste en su intencionalidad expresa, y ésta, que es política, en ningún lugar se puede ver más expresamente que en la "teoría del valor", como señala De Giovanni. La teoría del valor es la forma teórica de la *explotación*, por eso *política;* su desplazamiento del orden "científico" equivale al desplazamiento de la explotación; ¿por qué llamar explotación a *eso* que es, naturalmente, un dato-de-lo-real-capitalista? Inconsciente porque reprimido; pero también aquí la explotación *insiste*; y su devenir *teoría* la incorpora de manera señalada al orden de lo político. Es buena la observación de Cacciari cuando dice que "el objeto auténtico de la 'crítica' de Marx consiste en poner de manifiesto las funciones políticas determinadas históricamente que se 'representan' en el modelo físico natural de la ciencia económica" presuntamente sin intencionalidad, pero en esencia, como lo demostró Marx, desempeñando el papel apologético de la validación mediante el corte con el fetichismo, el que efectivamente es un presupuesto de la interpretación, pero un presupuesto real, la "escena

histórica" en toda su densidad.

En cuanto al remanido "problema de la transformación", es interesante señalar la referencia que hace Marx, como de pasada, en las *Notas*, por cuanto demuestra que no sólo era consciente del problema sino que se ubicaba críticamente en relación con el mismo: "El señor Wagner hace pasar por valor el 'precio de mercado' en cada momento o el precio de las mercancías, diferente de aquél, lo cual es algo muy distinto del valor". También aquí nos parece válida la referencia que Cacciari hace el problema en *Krisis*, al sostener que "la transformación *contradice* evidentemente las precedentes relaciones de equilibrio e incluso de reproducción equilibrada, de otra manera sería transformación de *nada*", y concluye: "la confrontación inmediata, extática, entre la situación descrita en el Libro I (sin reproducción ampliada, sin articulación sectorial, sin crisis) y los procesos de transformación, constituye el índice exacto de aquella miseria dialéctica que Marx criticaba incluso en los clásicos". Se trata del límite de inteligibilidad de la "ciencia" económica, o precisamente del lugar y el momento donde la *política* se incorpora a la *presunta traslucidez objetiva de la ciencia*; hacer aparecer *esto* en la escena que se autoconcibe como sin contaminación por los intereses concretos equivale al surgimiento lisa y llanamente de aquello que llamamos lo reprimido de la ciencia, con toda la reacción "lógica" que ha producido y produce en el orden científico.

Marx entiende al sistema en su conjunto como un inmenso flujo de trabajo que se coagula en diferentes lugares constituyendo así sus distintas *personificaciones* y *formas;* en conclusión, nada puede desaparecer y lo que desaparece en un lugar debe aparecer en el otro (salvo que uno crea en milagros); un sistema que nunca es normal sino que su forma de ser es desigual, discontinua, en-crisis y desequilibrios constantes. Pero Marx, a los efectos del análisis, arranca de la hipótesis-de-equilibrio, y desde allí pasa al momento cognitivo de lo real; el primer libro de *El capital* constituye el instrumento-ideal del análisis; sin que esto quiera decir que se trata de una entidad abstracta-metafísica o arbitraria; todo lo contrario, la construcción del modelo abstracto –como todo modelo–, lo que Marx llamó la "exposición", *presupone una investigación* exhaustiva; se trata de un complejo proceso de desplazamiento del movimiento cognitivo a través de niveles concretos y abstractos que en su conjunto conforma la "crítica de la economía política" y donde el punto de arranque y de llegada, así como la "perspectiva" configuran un inaudito originario en el orden "lógico" de la *ciencia*.

Para Marx las *categorías* siempre están cargadas socialmente, a la

inversa del "mundo profesoral" que se mueve en el orden de las "palabras" y de "elucubraciones" en torno a palabras. Marx critica a Wagner, a Rau y Rodbertus, por cuanto giran en el puro mundo de la abstracción (el vicio alemán por excelencia), y, en cuanto a él, afirma que "no arranca de 'conceptos' " sino de lo real; lejos de la hegelianizante escisión del concepto-abstracto en conceptos antitéticos, Marx reivindica la realidad de su concepto: "Como se ve yo no divido *el* valor en valor de uso y valor de cambio, como términos antitéticos en que se descomponga la abstracción 'valor', sino que digo que la *forma social concreta* del producto del trabajo, la 'mercancía', es por una parte valor de uso y por la otra 'valor', no valor de cambio, puesto que éste es una simple forma de aparecer y no su propio *contenido*"; y más adelante: "así se explica que nuestro *vir obscurus*, que ni siquiera se ha dado cuenta que mi método *analítico*, que no arranca *del* hombre, sino de un periodo social [...] *no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamiento de conceptos* que gustan emplear los profesores alemanes" (subrayado de O. del B.). Para Marx y en esto hay una formal continuidad en su planteo, desde la crítica inicial a la filosofía del Estado de Hegel hasta las presentes *Notas*, los conceptos son formas-reales, cierto devenir forma específica-conceptual de lo real, y no desenvolvimiento tautológico de la propia esfera conceptual desenvolviéndose en su determinada inmanencia a partir de premisas absolutas; en esto se juega, para él, lo que va desde una dialéctica-abstracta hasta una dialéctica-concreta donde la exposición es devenir concepto de lo real de una sociedad determinada, y dentro de ésta, órdenes específicos de análisis; con lo que se excluye cualquier posible generalización de la forma-concepto del real tematizado por Marx a órdenes de diferentes grados de abstracción.

"Para un señor profesor, las relaciones del hombre con la naturaleza no son *prácticas* desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción, sino *teóricas*". Aquí hay que tener cuidado de no extrapolar, pues, como venimos diciendo, el ámbito de validez de lo sostenido por Marx no puede hacerse extensivo a órdenes que escapan a la delimitación de su objeto. Para Marx se trata, ante todo, de un manejo donde originariamente lo que entendemos por *hombre* es forma-real; es lo real que deviene hombre a través de una relación práctica-circular; de allí que esa última afirmación deba entenderse a partir de la definición de "hombre" que da en sus tesis sobre Feuerbach, definición en la que desaparece precisamente el hombre entendido como sustancia-constituyente; la relación hombre-naturaleza no re-instaura la dicotomía hombre y naturaleza, pues se funda en la

igualdad del hombre con la naturaleza, el hombre *es* naturaleza, pero a la vez humaniza la naturaleza, marcando sólo momentos sin-sustancia; pero esta relación es, originariamente, práctica y no fruto de lucubraciones puramente conceptuales. No vamos a detenernos aquí en el análisis de cómo este entrelazamiento fundante pudo devenir concepción fáctica en la ciencia física contemporánea, en la que a partir de los enunciados precisos de la teoría de Heisenberg, la interacción del observador y lo observado se vuelve principio de concepción y metodológico: la "perturbación" que produce el observador en el sistema arroja por la borda "epistemológicamente" la fetichizada "objetividad" de la *ciencia,* y esto ocurre nada menos que en la ciencia por excelencia, como es la física de las partículas.

Detrás de todo esto está el método dialéctico-hegeliano, y la crítica que Marx enuncia al fin de su vida repite casi en los mismos términos su primera crítica anti-sistemática. Y también aquí es posible señalar un agudo isomorfismo con la famosa "inversión" platónica realizada por Nietzsche; la que no debe entenderse como conservación invertida de *términos* jugando a metamorfosearse en el orden de lo puro-ideal, en cuyo caso lo que se mantendría es el campo global donde se produce la inversión y de esa manera sería convalidado, al no tocárselo, lo real; aquí se trata del cuestionamiento por delegación de lo real; es lo real mismo lo que despeja la inversión; para *eso* Nietzsche inventó el término "superhombre" y Marx el término "comunismo"; se trata de un *afuera* de la inversión. No ver esto y quedarse en la inversión como sola idealidad es privarse de entrar en el orden subversivo de ambos como *despeje-hacia* un más allá de lo teórico, lo que inicia una errancia sin-totalidad, vale decir transmetafísica. La insistencia del tema está determinada por esta fuerza que no es de Marx y que apunta a un tipo de igualdad no subjetiva como condición del despliegue social de las intensidades.

BIBLIOGRAFIA

Jean Baufret, *Dialogues avec Heidegger.* III, París, editions de Minuit, 1974.

Massimo Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein.* México, Siglo XXI, 1982.

Terrel Carver, "Marx's Notes (1879-80) on Adolph Wagner", en Karl Marx, *Texts on Method.* Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Biagio De Giovanni, *La teoría de las clases* en *El capital* de Marx. México, Siglo XXI, 1982.

Carlo Ginzburg, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en *Crisis de la razón.* México, Siglo XXI, 1982.

Felix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.
Pierre Klossowski, "Circulus vitiosus", en Varios autores,, *Nietzsche aujord'hui*. París, 10/18, 1973.

I
La *Introducción de 1857* como síntoma

Entre las numerosas obras que Marx *no* publicó se encuentra la *Introducción de 1857*. No publicar, éste es el síntoma. Pero, ¿síntoma de qué? Digamos de cierta imposibilidad de concluir; imposibilidad que debe situarse más cerca del objeto que del sujeto cognoscente. Lo que huye es el objeto. Paradojalmente, mientras más se lo conoce más se lo desconoce. Marx fantasea el Todo y, al tratar de aprehenderlo, sólo encuentra fragmentos que nunca pueden constituirse como unidad. Cuando Nietzsche decía que debe "desmigajarse" el universo, en realidad lo que decía es que debe mostrarse el desmigajamiento real. Esta es la marca de lo que viene después de Hegel. Marx está obsesionado por el *todo*, pero el todo-no-está; de allí lo imposible y su consecuencia: la imposibilidad del cierre. La Obra se le escapa de las manos. *El capital* no se termina porque el capital es *in*terminable. La muerte de Dios significa eso. No existe ningún lugar que pueda intencionar la totalidad y ninguna totalidad que pueda, aunque sea hipotéticamente, ser intencionada. El pensamiento es proyectado fuera de la escisión logocéntrica, tenga o no conciencia de su propia situación. Esto no quiere decir que se trate de una toma de posición traslúcida. El ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su *otro*. Hay que marcar su intensidad, "usarlo", dejando que las hendiduras salgan a la luz y también ellas abandonen el simulacro de la unidad. La "ideología" marxista ocultó precisamente este drama y lo que en consecuencia "encarnó en las masas" fue la parodia de un pensamiento: lo que se repetía era la matriz escindida de un conjunto social despótico y en vías de volverse dominante a un nivel planetario. La parodia está hecha de vacío y ocultamiento; se muestra el vacío con emblemas reales; se oculta la necesariedad, la tragedia. En última instancia lo que devino sentido común fueron las viejas fórmulas de la metafísica introducidas a la fuerza o por astucia en la caparazón vacía de un fantasmático pensamiento-de-Marx que así se transmutó en "marxismo". Los inéditos,

textos *imposibles*. Esta imposibilidad los ubica fuera de contexto e inaugura un nuevo tipo de textos sin-especificidad. Exceden cualquier tipo de topología estructural pues su *élan* los pone siempre en exceso, marcados por un plus-de-texto que caracteriza desde entonces, y en un sentido fuerte, toda escritura. Los marxistas nunca quisieron reconocer esta originalidad *textual* del marxismo. Prefirieron definirlo como una *ciencia* donde subsistirían excrecencias idealistas, ideológicas o hegelianas, en razón de los vicios propios de un nacimiento perverso (lo "sintomal", como diría Althusser). Mientras Marx seguía los desplazamientos cada vez más enigmáticos del objeto, los "marxistas" no sólo fijaron el pensamiento de Marx sino también el objeto-social cuyo "funcionamiento" se trataba de comprender. De allí la infalibilidad como atributo de la Obra. En esta empresa de descalificación lo primero que se perdió fue el carácter *crítico* de una teoría encaminada a la destrucción de, al menos, una parte de la ideología general del sistema capitalista. El *enigma* se mantiene firme. Tanto la morfología de las obras como el hecho de que la mayoría no fueran publicadas, sigue apuntando a un terreno aún no develado. Por eso conviene dar un rodeo y plantear una serie de interrogantes previos que apuntan, más allá de cualquier respuesta, hacia un *espacio* distinto donde tal vez algún día pueda inscribirse, después de un proceso que seguramente no será sólo teórico, la respuesta, pero ya no como producto de un razonamiento sino como un tipo de objeto propio de ese espacio. Enunciemos algunas de estas preguntas las que, sin duda alguna, sonarán como inusitadas en los oídos acostumbrados a la melodía "pétrea" del nihilismo actual: ¿cuál es la relación entre los *textos* de Marx y los de Mallarmé (y por supuesto que este nombre no es casual aquí)? ¿En qué se funda el resurgimiento de Nietzsche en el ámbito de la crisis del "marxismo", o, en otras palabras, cómo vincular a Marx con Nietzsche partiendo de una presumible intertextualidad y de un similar uso de la *crítica*?*. Y la pregunta decisiva respecto a lo que podríamos llamar la emergencia del pensamiento contemporáneo (pienso no sólo en Mallarmé y su época sino también en Rilke, Joyce, Proust, Artaud, Schönberg y Braque, entre tantos otros): ¿no inauguró el proletariado como clase esencialmente a-tópica y errática un espacio original, no sólo de pensamiento sino fundamentalmente de *ser*? y el desplazamiento de este hecho por el teoricismo ¿no volvió incomprensibles los discursos marxistas en cuanto negación radical de todo *logos*? Mucho se habló de la "astucia" de la razón burguesa-hegeliana, pero hoy debemos reconocer

* Ver APENDICE, al final del capítulo.

que lo hegeliano no fue ninguna astucia burguesa sino su positivo-real y que la verdadera *astucia* de la burguesía fue el "marxismo": esa operación mediante la cual se desprendió al marxismo de su *cuerpo* sometiéndoselo al enrejillado propio del sistema fue, debemos reconocerlo, una obra maestra de la astucia de un sistema que supo encarnar su *lógica* en el pensamiento de quienes precisamente querían destruirlo. Al término de la presunta destrucción lo que surgió fue el mismo sistema investido con los emblemas del "marxismo". Se demostró así palmariamente el peso de la "gramática" (el término es de Nietzsche) subyacente a todo pensamiento y toda acción, vale decir la consistencia opaca de las estructuras últimas que conforman la matriz de un pensamiento no sometido a crítica precisamente en esa intimidad donde se decide su sentido.

Podríamos hablar, recordando el célebre título de Merleau Ponty, de las "desventuras" de la *Introducción de 1857* en manos de los teóricos marxistas. Salvo algunas excepciones, a las que nos referiremos más adelante, nadie dudó que se trataba del "discurso del método" (como lo llamó Althusser) "al fin hallado" del marxismo. Sin embargo las interpretaciones del texto varían: para Galvano Della Volpe se trata de un círculo cognoscitivo que se enuncia como concreto-abstracto-concreto; Cesare Luporini considera, por su parte, que la interpretación de Della Volpe es totalmente equivocada ya que enuncia como procedimiento lógico marxista lo que en realidad constituye el procedimiento lógico de la economía burguesa; es a partir de esta crítica a su colega que Luporini enuncia una interpretación propia y –dice– "escandalosa": el círculo metodológico marxista va "de lo abstracto a lo abstracto". Para Althusser lo esencial del capítulo 3 de la *Introducción* reside en la explicación sincrónico-estructural cuyo concepto clave es el de "combinación" (*Verbindungen*). Estas y otras interpretaciones que podrían mencionarse están caracterizadas por su *di*similitud respecto a la letra misma de lo escrito por Marx. En este sentido pareciera más productivo que emprender una exégesis de dichas interpretaciones el intento por desplazar el *lugar* desde el cual se las enuncia, porque más allá de la propia densidad del texto y de los elementos subjetivos de toda exégesis lo que aquí está en juego es una de las tradiciones mayores del "marxismo": la tradición *teoricista*. Es sobre la base de esta tradición, dominante tanto en la II como en la III Internacional, que se ha interpretado por lo común al pensamiento de Marx. Y es esta base, compleja y contradictoria, la que hoy es cuestionada a partir, precisamente, de su crisis. La crisis del "marxismo", en este orden de cosas, se funda en la reconversión

metafísica del pensamiento de Marx. El "teoricismo" es la nominación de dicha reconversión.

Ante todo es preciso reubicar la *Introducción* en el *corpus* marxista.

Por lo general se aceptó de manera acrítica que la *Introducción* estaba vinculada esencialmente a la *Contribución a la crítica de la economía política;* el argumento implícito eran las propias palabras de Marx, quien en el "Prólogo" a esta última obra hace referencia a una "introducción" *(Einleitung)* que habría escrito pero que debió dejar de lado por cuanto le parecía un "estorbo" "adelantar los resultados que han de demostrarse". No es evidente, sin embargo, que la actual *Introducción de 1857* sea la "introducción" a la que hacía referencia Marx.

La *Introducción de 1857* posee una serie de características que justificarían su desvinculación de la *Contribución;* entre ellas, en primer lugar, su carácter global: la cantidad de temas tratados son tantos que no se compagina con la idea de una "introducción" a una obra mayor y más bien harían pensar en una obra válida por sí misma, aun cuando inacabada; en segundo lugar, las fechas de redacción tanto de uno como de otro texto (la *Contribución* fue escrita entre noviembre de 1858 y enero de 1859, mientras que la *Introducción* entre el 23 de agosto y la mitad de septiembre de 1857) plantearían el hecho paradójico de que la *Introducción* fue escrita *antes* de escribir la obra a la que tenía que servir de introducción. Cabría agregar, como han hecho algunos críticos, que el *tono* general de la *Introducción* la vincula más con el tono de texto-en-proceso de los *Grundrisse* que con el tono acabado de la *Contribución.*

Esta discusión respecto a la esfera de pertenencia del texto es importante para precisar el *carácter* del mismo, pues en el caso de que su objetivo hubiera sido servir de *introducción* a una obra mayor, su carácter metodológico-epistemológico sería difícilmente atacable, mientras que si se lo vincula a los *Grundrisse* y a la *crisis* de 1857, la pregnancia política del mismo se volvería irrecusable: sus artículos para el *New York Daily Tribune* y las cartas dirigidas a Engels confirman la angustia y exaltación con la que escribía en esos momentos "antes del diluvio", como dijo. En una de sus cartas cuenta que escribe hasta las cuatro de la mañana, "como un demonio". Resulta difícil vincular este ritmo febril de trabajo, en "la antesala de la revolución", con el intento de exponer una *metodología* propia.

En una carta a Engels escrita el 15 de enero de 1858, Marx, después de reconocer la utilidad que le ha prestado la *Lógica* de Hegel para

la "exposición" de sus investigaciones económicas, le expresa su deseo de resumir la dialéctica hegeliana en dos o tres pliegos. Hasta su muerte transcurrieron más de veinte años y al parecer nunca encontró el tiempo necesario para realizar la tarea deseada... De nuevo nos encontramos ante una incógnita: ¿por qué Marx no redactó su resumen del método dialéctico? ¿fué por razones circunstanciales o se tratará, más bien, de la *imposibilidad* de exponer cualquier método al margen del objeto determinado que se trata de conocer? En lugar de exponer el *método dialéctico* Marx hizo múltiples observaciones metodológicas dispersas en notas, apuntes, prólogos, anotaciones marginales, que se encuentran dispersas en todas sus obras. Lo que nunca hizo fue exponer un método en un escrito propiamente metodológico. A mi juicio esto significa dos cosas: primero, la efectiva imposibilidad de exponer un método como algo separado de su objeto, vale decir como Idea; segundo, la necesidad de dejar indicios fragmentarios del procedimiento metodológico propio del objeto determinado de conocimiento que es *El capital.*

Respecto al tercer capítulo de la *Introducción* es preciso recordar que Marx lo titula nada menos que "el método de la economía política", haciendo de esta manera una demarcación precisa –con todas sus letras– y esencial, por cuanto él mismo advierte sobre el desplazamiento del problema: no se trata de la exposición positiva de "su" método sino del método de la "economía política". Como por otra parte Marx nunca escribió una "economía política" sino una *crítica* de la economía política (tanto la *Contribución* como *El capital* son denominados "crítica de la economía política"), lógicamente debemos pensar que dicho título del apartado tercero está implicando una exposición *crítica* del *método de la economía política* y no la exposición de un método marxista. Aquí ocurre como en el cuento *La carta robada* de Edgar A. Poe, en el cual la única manera de hacer que la carta no se vea es poniéndola ante los ojos de quienes la buscan; pareciera que los exégetas marxistas no vieron lo que Marx puso como encabezamiento del texto, pues de lo que se trata, ni más ni menos, es de la *crítica* al método de la economía política y no de la exposición de un presunto método marxista. Esto no quiere decir –repito– que en dicho apartado Marx no haga (junto a lo que en otra carta llamó la exposición y mediante la exposición la crítica de las categorías) observaciones sueltas, no orgánicas, que pueden ser útiles para investigaciones determinadas en campos distintos a los estudiados por Marx. Teniendo en cuenta, por otra parte, que cuando Marx habla de la "economía política" en realidad se refiere a la economía política *burguesa* o, en otras palabras, a la *ciencia económica burguesa.* Con

lo que establece otra demarcación fundamental: la "economía política" no es un discurso que pueda aspirar a la universalidad, a lo que los epistemólogos llaman "objetividad" de las ciencias, por ser un conocimiento constituido a partir de una perspectiva de clase.

Marx comienza refiriéndose a *dos* procedimientos metodológicos: uno es el de la economía del siglo XVII y el otro el de la economía del siglo XVIII; el primero parte de lo concreto representado (caótico), el cual es una abstracción que *aparece* como la *base* cuando en realidad es un dato ideologizado, "falso", (por ejemplo la población es "una abstracción" si se dejan de lado el trabajo asalariado, el capital, etcétera) y llega a establecer elementos *simples*; el segundo método parte de esos elementos simples o abstractos y constituye un "modelo" explicativo, una "rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones", que rinde cuenta de lo concreto representado; a este último procedimiento Marx lo llamó el método científico correcto.

Aquí es necesario hacer algunas aclaraciones para entender qué quiere decir Marx:

1) se enuncian tres tipos de *concretos:* un *concreto real* independiente de que se lo conozca o no, lo que llama el "sujeto" o la moderna sociedad burguesa (esta no es una observación propia del *orden filosófico*, ya que de ser así nos encontraríamos ante un planteo metafísico como el criticado en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde afirma que discutir sobre la verdad al margen de la práctica es pura escolástica); un *concreto representado,* producto de la intuición y la representación y, finalmente, un *concreto de pensamiento* o unidad de múltiples determinaciones (es decir el "modelo" científico);

2) para Marx el proceso científico-burgués del conocimiento en su *globalidad* va desde el concreto representado al concreto de pensamiento (y en este sentido, si no hubiese confundido el método científico burgués con el marxismo, la razón hubiera estado de parte de Della Volpe), pero en su *especificidad* va desde las determinaciones abstractas (es claro que si se ha negado el primer momento no puede explicarse de dónde surgen dichos elementos abstractos) al concreto-de-pensamiento que es también un abstracto (y en este sentido tendría razón Luporini); Marx sostiene que este procedimiento *propio de la ciencia burguesa,* al ser hipostasiado, nos lleva a Hegel, pues si *partimos* de los elementos simples escindidos tanto de lo real representado como de lo real independiente del conocimiento científico y observamos cómo la articulación de los elementos simples constituye ("crea") lo concreto-de-pensamiento, entonces es posible pensar, si-

tuados en un *nivel filosófico de análisis*, que son los conceptos ("elementos") los que constituyen o crean lo real y esto fue lo que en esencia hizo Hegel, según sostiene Marx;

3) también es posible creerlo así pues *para el pensamiento* (y esto es una "tautología") "el mundo pensado es como tal la única realidad" (el pensamiento ve el mundo como mundo-de-pensamiento), así como la religión, el arte y el "espíritu práctico", crean sus propios mundos que difieren del mundo-pensado que es propio del pensamiento; pero en este caso los intérpretes por lo general atribuyen a Marx lo que en realidad es una crítica de Marx a esas diversas constituciones del mundo que se absolutizan olvidando el hecho esencial de que para el marxismo lo primero en todos los órdenes es lo que llamamos primer concreto: la sociedad ("el sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporta únicamente de manera especulativa, teórica") y;

4) finalmente Marx señala que mientras los elementos simples, alcanzados por los economistas del siglo XVII, se mantienen como tales, es decir suspendidos en sí mismos, los economistas del siglo XVIII los elevan a racionalidad científica, la que en un movimiento de "vuelta" constituye la explicación del concreto-representado (caótico) y que es allí donde concluye su acto cognoscitivo, moviéndose siempre en la abstracción, clausurado en el orden puramente teórico-ideológico de la protociencia y de la ciencia-burguesa; mientras que el marxismo por su parte se caracterizará por el hecho de no poder constituirse en una ciencia en sentido positivo a causa del propio objeto de conocimiento invertido, así como por su punto de partida y de llegada, vale decir por su propia y específica *vuelta*.

El marxismo, entonces, sería la crítica teórica determinada que tiene como base o punto de partida la perspectiva histórica de las clases oprimidas, un conocimiento interesado (político) que no apunta a un presunto conocimiento objetivo (neutral) sino que se encuentra inserto estratégicamente en las luchas concretas que tienden a transformar en un sentido revolucionario la sociedad: es un conocimiento que en lugar de quedarse en el concreto-de-pensamiento (ciencia burguesa) *vuelve* al primer concreto, a "la sociedad", encarnado en la acción política y con el objetivo de transformarla. Teniendo en cuenta, por último, que esta *posición-de-clase* y este *objetivo-de-clase* no son algo *externo* al conocimiento sino que lo conforman dando origen a un nuevo estatuto de lo teórico, como *forma* de las clases oprimidas, al que Marx denominó *crítica* (*crítica* de la filosofía, *crítica* de la economía, *crítica* de la política).

Agreguemos que quienes advirtieron la manera, sin lugar a dudas, decisiva con que Marx señaló la preminencia del *objeto social* como independiente del conocimiento, cometieron el error de pensar que Marx estaba fijando una tesis filosófica (ontológica), a consecuencia de lo cual cayeron en la afirmación materialista (metafísica) de sostener la existencia de una objetividad y de una legalidad en-sí, independiente del hombre, sin advertir que en la frase citada Marx no habla del conocimiento en general sino del conocimiento "científico", es decir que se trata de un nivel no-filosófico y que el señalamiento, por lo tanto, marca la presencia de lo político en el seno mismo de un texto intrincadamente teórico.

A partir de lo dicho hasta aquí es posible abordar el segundo gran tema que nos plantea la *Introducción*: el de la *inversión.* No deja de ser sugestiva la insistencia que la misma tiene en toda la obra de Marx, particularmente en *El capital,* donde se convierte en el instrumento crítico por excelencia. Es también sorprendente, y debe señalarse (teniendo en cuenta, por otra parte, que lo que está a discusión es la legitimidad de la existencia *clausurada* de estos órdenes cuando se intenciona *otra* sociabilidad), que por la misma época Lautréamont utilizaba la *inversión* como instrumento de desconstrucción poética y que Nietzsche hacía lo mismo en sus textos "filosóficos", hasta llegar a la llamada "inversión del platonismo" y a su *transmutación* de todos los valores, la que es imposible leer en el marco de la pura filosofía. En realidad se trata de lo real, de allí la crítica de Marx a Hegel, pues éste consideraba a la inversión *tal cual*, vale decir como apariencia, sin advertir que se trataba precisamente de una inversión real, y en esto se fundamentaba el carácter negativo del hegelianismo como filosofía de lo dado (en última instancia del Estado moderno). Lo mismo ocurría con los economistas clásicos, quienes consideraban a la sociedad tal cual, contentándose con la reproducción fenomenológica de la misma en el nivel abstracto de la ciencia. Marx, por su parte, pasará de la crítica ideológica-filosófica a Hegel (a quien critica por invertir filosóficamente el proceso real convirtiendo al sujeto en predicado y al predicado en sujeto) a la crítica política que considera a la inversión como una inversión real: es la sociedad la que produce el conjunto de inversiones que aparecen al nivel de representación e intuición como *lo dado;* de allí la necesidad (política) de transformar la realidad, no para producir una re-inversión, pues la re-inversión sigue estando en el mismo plano de la inversión sino para constituir lo *distinto* tanto de la inversión como de la re-inversión o, en otras palabras, no se trata de reinvertir la relación

Estado-Pueblo convirtiéndola en Pueblo-Estado, pues naturalmente *todo* Estado tiende a devenir sujeto-social invistiéndose con los atributos históricos de la forma despótica propia de la división social. Para Marx se trata, como es sabido, de la *extinción* del Estado. Desde este punto de vista la *inversión* que reconoce su fundamento en la existencia del sujeto social independiente del conocimiento que de él se tenga, no puede estar sometido a ningún esquema lógico *a priori*, sea del signo que sea, porque depende esencialmente de los desplazamientos de lo *real*. Toda interpretación *metodológica* (ya sea que privilegie lo estructural, la *Verbindungen*, lo genético, o que trate de articular ambos conceptos en un método genético-lógico) implica en el fondo el sometimiento de lo real a un esquema teórico *previo* a lo real-determinado que es el objeto de conocimiento; en otras palabras, implica una Idea constituyente de lo real, con todas las consecuencias ideológicas y política que de ello se deriva. Nada más alejado del marxismo que esta concepción esencialmente idealista, pues para el marxismo lo ideal depende del ser social (al menos en el proceso de jerarquización cognoscitiva, ya que desde un punto de vista "ontológico", valga la expresión, resulta imposible separar dichos órdenes: si bien no hay *ideal* sin ser-social, tampoco hay ser-social sin *su* ideal); en consecuencia, dada la heterogeneidad y discontinuidad de lo social, no puede generalizarse un método como algo unívoco, como una suerte de esquematismo kantiano válido para todo conocimiento y donde lo real se encuentra sometido a la constricción imperativa de lo teórico. La ajeneidad del objeto de conocimiento marca en lo teórico *su* posibilidad, su abstracto –dice Marx–. Sin que esto signifique considerar a lo *teórico* como una *tabula rasa*. Dijimos, por el contrario, que lo teórico es *forma*-social con todo lo que esto implica en cuanto a la carga de su acto. Estas disquisiciones tienen importancia para entender la parte tal vez más abstrusa del texto: lo que Marx quiere decir es que lo *real*, y no una concepción metodológica previa, determina la ordenación de las categorías; por eso afirma que existen categorías simples y concretas que se van articulando de diversas maneras según las épocas históricas y no según un esquema lineal prestablecido. Cuando se refiere al *trabajo* lo hace en un párrafo donde marca claramente lo que venimos diciendo: el trabajo –dice– se ha vuelto abstracto "no sólo en cuanto categoría" sino precisamente en la realidad, y es esta realidad la que determina la categoría ("las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia"): "en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto es algo dado tanto en la realidad como en la mente" y

"su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*"; es el modo de producción determinado el que asigna las prioridades reales que rigen al funcionamiento de dicho modo; la conceptualización es *post facto* y depende, el hecho de que se reconozca o no dicha jerarquía, de la posición de clase a partir de la que se genera la forma cognoscitiva. Es refiriéndose a esta parte de la *Introducción* que Althusser afirma la prioridad de la combinación sincrónica, sin tener en cuenta otra serie de textos donde Marx, por la misma época, afirmaba la relevancia de lo histórico en su análisis teórico: así, en los *Grundrisse*, sostiene que "lo más importante" de su método es que "pone de manifiesto *los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico*" (T. I, p. 422; subrayado de O. del B.). De Giovanni, por su parte, trató de armonizar ambas explicaciones sin encontrar el punto de determinación de la morfología conceptual marxista, punto externo a la teoría, quedando por consiguiente prisionero en una enunciación que, pretendiendo unir lo histórico y lo estructural, no logró desarmar la articulación para fijar el punto de partida desde el que se jerarquiza la construcción conceptual. No debe causar sorpresa, por último, que Marx se refiera a su "método", por cuanto lo que venimos diciendo no niega la existencia de un método determinado, pero este método es, precisamente, la íntegra *exposición* de *El capital* y no un resumen de categorías válidas *a priori* para cualquier objeto de conocimiento.

La escritura de Marx es una carrera contra el tiempo; se trata de una lucha contra la *ciencia burguesa*: hay que demostrar como la validez de esta última se funda en un ámbito fetichizado, pues lo concreto-real es un concreto invertido y por consiguiente la *ciencia* es ciencia de una inversión, de allí que su resultado sea un abstracto-ideologizado (en última instancia una apologética). Lo "concreto" es un producto investido de historia, es un *poder* y quien conoce es una forma de ese concreto, una intencionalidad fuerte: lo concreto se autoconoce. Lejos estamos, pues, de neutralidades y objetividades cognitivas. Es por esta razón que Curi puede decir que "la ciencia burguesa, en su pretención de establecer 'leyes de la sociedad en abstracto', tiende a interpolar subrepticiamente como eternas las relaciones capitalistas de producción", y que "la función apologética no es una consecuencia adventicia e instrumental, ni fruto de una accidental 'incoherencia' sino que puede desarrollarse como ideología gracias a su 'cientificidad', pues mediante el rigor de sus reglas de procedimiento, su sabiduría burguesa, puede 'suprimir las diferencias históricas' y así demostrar la 'eternidad' y la armonía de las relaciones existentes".

La interpretación teórico-metodológica del marxismo lo convirtió en una Teoría o en una "ciencia" situada por sobre las clases sociales: la lucha de clases incluso debía resolverse de acuerdo a modelos ideales prestablecidos. Hoy vivimos la recomposición crítica del pensamiento revolucionario y es en el interior de este proceso, uno de cuyos principales aspectos es el de la lucha contra el teoricismo, donde debe leerse la *Introducción de 1857*. La alternativa entre una Teoría separada de las clases y cargada con todos los símbolos del *Saber* y una teoría subsumida en la lucha como *forma determinada* de la acción política de las clases, es lo que aparece como *crisis* del marxismo y signa profundamente nuestra época; pues, como es evidente, no se trata de posiciones de teóricos situados al margen de las clases sino de una decisiva confrontación de clases donde está puesto en juego el "destino", al menos contemporáneo, del socialismo.

Apéndice

Aún no se ha analizado el concepto marxista de *crítica*. En lugar de un todo-teórico-articulado o sistema, la *crítica* implica un punto de máxima *intensidad* a partir del cual, en un segundo momento que constituye su determinada *vuelta* teórica, es deconstruido al menos intencionalmente el conjunto del episteme para facilitar el acceso al objetivo propuesto. La *crítica* es un momento de una propuesta teleológica. Vale la pena comparar la crítica marxista y la crítica nietzscheana. Para Marx el punto de máxima intensidad, su punto de partida y de llegada, es el "reino de la libertad" o *comunismo;* para Nietzsche es el Superhombre como lugar sin-individuación. A partir de estos objetivos proféticos ambos visualizan el episteme occidental como obstáculos que impiden el acceso a sus particulares escatologías, de allí la crítica: a la filosofía *(Ideología alemana)* a la Economía Política *(El capital)* y a la política *(Crítica al Programa de Gotha)*, en Marx: a la metafísica, a la religión y al nihilismo, en Nietzsche. Se trata en ambos de una destrucción *encaminada* a facilitar el advenimiento de un nuevo mundo. Esto explica el carácter disperso y fragmentario del trabajo-crítico, su imposibilidad sistemática; y explica también su tensión interna, su dramática forma expositiva: lo que está puesto en juego es una ética y no una Razón. Para su tarea de despeje la crítica recurre a los investimientos científicos, tanto en Marx como en Nietzsche (cuando éste trata de fundar el "eterno re-

torno de lo mismo"), pero sin embargo su más profunda semejanza, de fines y de medios, es con la religión y no con el mundo de la *ciencia*, al menos con cierta visión generalizada de la ciencia como forma de la Racionalidad nihilista propia de occidente en su modernidad.

Marx identificaba el método dialéctico con la *exposición* del objeto (en esto hacía suya la oposición hegeliana a exponer un método al margen del objeto), y consecuentemente se negaba por razones teóricas y no sólo circunstanciales, a enunciar un método propio[1]. El atribuir consistencia al método desligado del objeto-a-conocer hubiera producido –por razones esenciales– un deslizamiento hacia el idealismo, desempeñando la *idea* de método un papel correlativo al que desempeña la Razón o la Idea en la filosofía idealista: imprimirle a la materia u objeto una forma o sentido trascendente. Al recusar una estructura lógica sintética al margen del texto concreto (por ejemplo de *El capital*) lo que se cuestiona es la interpretación *metodológica* del marxismo, como si el método fuera una estructura-ideal que *a posteriori* se llena con los datos empíricos. No se trata, a la inversa, de sostener que la exposición es aleatoria; de lo que se trata es de impedir que la exposición de *El capital* se convierta en un *a priori* con las connotaciones de todo tipo que están implícitas en la hipóstasis del método. Los quince años de "investigación" impiden la reducción de su obra a un esquema metodológico previo al que posteriormente se ajustaría la exposición. Así, en lugar de fundar una legalidad trascendental y omnicomprensiva, la dialéctica *facilitaría* la exposición o desenvolvimiento teórico del objeto determinado en vías de conocimiento; más que un conocimiento previo al conocimiento, la dialéctica sería un no-conocimiento que sirve para despejar el campo teórico al proceso mediante el cual el objeto *se* expone. En el "Prólogo" a la *Contribución* Marx afirma que ha prescindido de una "introducción general" por cuanto "adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general"[2].

1 Traté este tema con detenimiento en *Esencia y apariencia en 'El Capital' de Marx*, ed. de la Universidad Autónoma de Puebla, 1977.

2 Con palabras casi idénticas se expresó Hegel: "Lo que en esta Introducción pueda decirse, más que algo que podamos sentar de antemano será algo que sólo el estudio de la historia misma pueda comprobar y justificar. Sólo así escaparán las explicaciones provisionales que aquí demos a la categoría de premisas puramente arbitrarias. El echar por delante, como premisas, afirmaciones cuya justificación reside, esencialmente, en ser resultados, no tiene ni puede tener otro interés que el que corresponde siempre a la acotación previa del contenido general de una ciencia" (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. FCE, t. I, p. 7).

La *Introducción* se inscribe profundamente –como dijimos– en la crisis económica de 1857 y este hecho tiene consecuencias *teóricas* que no fueron visualizadas por quienes interpretaron el texto en un sentido epistemológico. Umberto Curi afirma que la crisis "no sólo impedía, a causa del rápido y convulso precipitarse de los acontecimientos, un análisis sistemático y orgánico de la economía burguesa en su conjunto sino que favorecía a nivel 'formal' una exposición concentrada y resumida, fluida y fragmentaria al mismo tiempo, a veces redundante y repetitiva, otras incompleta y apenas esbozada, imponiendo especialmente una aproximación por así decir 'dinámica' al problema tratado, examinado en la perspectiva del hundimiento, en apariencia inminente, del capitalismo, más que en la perspectiva de la permanencia inmutable del sistema económico burgués". La *crisis* es la que funda tanto el contenido como el ritmo y el estilo de trabajo del que surgen los *Grundrisse* y la *Introducción*: "la crisis –señala Curi– contribuía de hecho a descubrir, con prepotente evidencia, la contradicción estructural y letal de la organización capitalista de la producción y, simultánea y consecuentemente, la función ideológica de una ciencia como la *Political Economy*, incapaz de comprender dicha contradicción y propensa, por el contrario, a ocultar lo ineludible mediante el exorcismo de una síntesis global racionalizadora". De esta manera el momento de la crisis determina el *momento* preciso en que se constituye el primer gran esbozo de la *crítica de la economía política;* mientras que el *lugar* desde el que se realiza la crítica, el que determina un grado específico de visibilidad, es la clase obrera (*"en la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado"* dirá Marx en *El capital*). Es colocándose en la perspectiva de la clase obrera como Marx estructura su *crítica*, la que por consiguiente debe considerarse como la *forma* por medio de la cual la clase obrera advienе a un nuevo tipo de racionalidad y no como producto de un sabio burgués *iluminado.* Esta vinculación esencial entre clase y teoría no puede negarse apelando al mundo de *mediaciones* no-tematizadas que fundan la pertenencia de lo teórico a la clase como modo-de-ser-teórico de ésta, a partir de su situación social y de las necesidades y deseos que emergen de la misma. La unión de este terreno social y de su existencia de clase elevada a tan alto grado de contradictoriedad conforman el ámbito *original* de los *Grundrisse* y de la *Introducción.* Excluímos pues, por razones de sentido, que se trate de un terreno puramente *teórico*, de un espacio académico en cuyo interior Marx habría *completado* la *cientificidad* de la "Economía Política". Se

trata, por el contrario, del poder intelectivo abierto por la lucha de clases en una etapa *crítica* de su propia y particular historicidad: del momento en que surge a la luz pública el carácter explotador y represor del sistema. Este es el momento indubitable en que, como dice Marx, "las campanas llaman a muerte" para la *ciencia burguesa.* No se trata de una confrontación *epistemológica* sino de la crítica "despiadada" al conjunto de lo existente-capitalista, crítica que es "homogénea e intrínseca al proyecto político revolucionario de la clase obrera". De esta manera se evidencia que el desplazamiento simultáneo del *momento* y del *lugar* desde los que se constituye la *Introducción* implican un desplazamiento hermenéutico cuya consecuencia más fuerte es el traspaso desde el orden de la metodología al orden de la *política,* descalificando así todas aquellas interpretaciones que al separar la *Introducción* de su contexto histórico pretenden adscribirla a la descripción pura de una "metodología marxista". En resumen: mientras los *Grundrisse* y la *Introducción* constituyen el primer esbozo global de la *crítica,* insertándose su escritura en un período *crítico* de la historia del sistema capitalista, la *Contribución a la crítica de la economía política* se inscribe en el comienzo de una larga etapa de reflujo. El momento de la *Introducción* es el de una lucha angustiosa contra el tiempo: ante la inminencia de la revolución Marx trabaja día y noche para desmontar las construcciones ideológicas que tienden a fundar la "eternidad" del sistema capitalista y, en este sentido podríamos decir, parafraseándolo, que "anticipa soluciones no demostradas" y que estas anticipaciones no-demostradas marcan paradojalmente el revés de la teoría: *el suelo originario del discurso teórico.*

Me parece aceptable la caracterización que hace U. Curi de la *Introducción de 1857* diciendo que se trata de "la crítica de la ideología como aspecto cualificante y articulación interna de la crítica de la economía política en función de la organización política de la clase obrera".

Sin embargo la *historia* marxista de la *Introducción* nos muestra una exégesis empeñada en situarla en el orden epistemológico. El escrito redactado por Marx con el objeto de desenmascarar a los ideólogos de la burguesía en el instante en que la crisis económica y política marcaba el inicio de la soñada revolución europea, fue sacado de su contexto e interpretado en una clave abstracta y puramente teórica como "el discurso del método" marxista. Los pensadores marxistas, bajo la influencia del auge estructuralista, encontraron finalmente la obra que venía a darles la razón: la *Introducción de 1857* pasaba a constituir así la prueba irrefutable de la existencia de un método marxista. Pero todas estas seguridades han estallado a raíz de la *crisis*

en que se debate el "marxismo". La crisis ha desplazado el teoricismo e instalado la problemática en un lugar distinto, fuera del círculo vicioso de la epistemología. Considerando el texto a partir de lo que Marx llamó la inminencia del "diluvio" revolucionario se abre la posibilidad de incluir en la interpretación *lo otro* de lo teórico, *lo real* donde lo teórico funciona en discontinuidad, en una dispersión que suprime cualquier tipo de sustancia. No se trata, pues, de un teórico "burgués" (como sostuvo Lenin en la línea kautskiana) que en medio del fragor de la crisis enuncia los principios de un método omnicomprensivo (esa suerte de *passe-partout* inútil, como diría Marx en su vejez criticando a quienes querían convertir su "presunta teoría" en una *filosofía de la historia*), sino de la elaboración de un texto destinado a desenmascarar el proceso ideológico que cubría la economía política fundándola como *ciencia* justificatoria y apologética de un sistema social en tren de ser derrumbado –al menos eso creía Marx– por la acción de las clases populares. Marx analizó la Economía Política como "ciencia burguesa", como máquina ideológica montada sobre el ocultamiento de la explotación con el fin de demostrar *racional y objetivamente*, mediante el análisis de la apariencia, la "eternidad y armonía de las relaciones sociales"[3].

Por último debemos aclarar que no usamos el término *política* en el sentido de una práctica clausurada en un orden predeterminado como político sino esencialmente a partir del incesante *plus* que caracteriza lo político y que puede devenir propio de cualquier tipo de práctica precisamente al trascender la clausura represiva de lo específico marcado y sostenido en su especificidad por el poder. Como dice G. Marramao: "la política no es el vértice de un presunto movimiento ascendente del proceso social sino el modo de ser del proceso mismo captado en su globalidad e integridad"; en otras palabras, una práctica que no se mueve en los límites que le asigna el sistema a toda práctica, límites cuyo objetivo es escindirla del conjunto social para garantizar a las otras prácticas su carácter inofensivo: por consiguiente resulta imposible hablar de *una* práctica política y habría que decir más bien que la política no es una práctica sino una *intensidad* propia de toda práctica al asumirse transgrediendo los límites que la demarcan como *en-sí* y que de esta manera saca a luz en el

[3] Marx siempre calificó a la *Economía Política* como "ciencia burguesa". Los epistemólogos marxistas, por su parte, dieron más preminencia al concepto de *ciencia* que al carácter de *burguesa* de la Economía Política, dejando así de lado el tópico que introduce una fractura en la racionalidad homogénea de la "ciencia" que pretende explicar el funcionamiento de la sociedad capitalista: la explicación depende en última instancia de la posición de clase que exprese.

proceso mismo del enclaustramiento la forma burguesa esencial del fetichismo. Por otra parte la práctica-teórica proletaria deberá pensarse como *crítica* a partir de este movimiento a-tópico de subversión generalizada y sólo en este sentido, eminentemente paradojal, debe entenderse la definición dada por B. De Giovanni al sostener que *la crítica es la ciencia de Marx*; pero esta *crítica* no es cualificable como cuerpo conceptual *al servicio* del proletariado sino como la propia actividad teórica del proletariado transgrediendo el espacio económico y marcando en el discurso conceptual su propia visibilidad[4]. Sólo nos resta agregar que nos hallamos frente a una concepción de la teoría política que va más allá de la tradición y que *ahí* debe ser pensada, como correlato de las clases oprimidas que de manera asombrosa se constituyen como teóricas; hay que decir que este asombro es la muestra palmaria de una imposibilidad comprensiva que desliza tal teoría ya sea hacia el teoricismo o hacia el empirismo esquemático e ingenuo de una simple relación especular entre clase y teoría de la clase, como si se tratara de un sujeto que de manera expresiva determinase la teoría en una relación traslúcida y directa y no de un espacio social donde el pensamiento se constituye a través de un intrincado conjunto de mediaciones que no pueden escindirse como propiedad de sustancias –en este caso el orden teórico y el orden social– distintas y sometidas a las dicotomías trascendentes de la estructura de poder[5].

[4] Es obvio que no se trata de una "esencia" del proletariado sino de un *lugar*-social objetivo atravesado por las distintas intensidades del poder. Los que recusan como idealistas la determinación teórica de lo proletario no vacilan, sin embargo, en aceptar la existencia de un orden teórico escindido del cuerpo social, convalidando de esta manera lo fáctico burgués como presupuesto "natural". Es cierto, por otra parte, que resulta difícil determinar la emergencia de lo teórico-proletario debido al fuerte investimiento histórico de un orden que se ha constituido como *autónomo* a partir de la división del trabajo y, por el hecho de que este *originario* teórico, lo propiamente marxista, debe constituirse en el interior de lo teórico tradicional. No obstante la presente "crisis de racionalidad" sólo puede entenderse a partir del trabajo en el orden teórico-clásico de lo reprimido del mundo heterogéneo de los explotados adviniendo a su forma teórica.

[5] "Captada en la *crítica* la unidad de Marx trata de comprender de qué manera ella funda la 'ciencia nueva' de la crítica introduciendo la política de las clases en todo el espacio de visibilidad de la ciencia económica. El resultado es sorprendente. Cae en su mismo fundamento la economía política clásica, en el sentido de que la *crítica* trastorna desde la raíz sus mecanismos. No se produce una relación de correspondencia mecánica entre el objeto y la ciencia desde el momento en que la ciencia *crítica* llega a descubrir *la crítica del objeto* y al mismo tiempo la realidad de su ser abstracto, del objeto invertido captado en la estructura lógica del fetichismo. Si en Marx *todo* proviene de este gran descubrimiento [entonces] la tentativa por situar la dimensión de la *crítica* fuera de la dimensión de la *ciencia* –de reducir en suma Marx a Ricardo, Marx a teó-

BIBLIOGRAFIA

Umberto Curi, *Sulla "scientificita" del marxismo*, ed. Feltrinelli, Milano, 1974.
Umberto Curi, "La crítica marxiana dell'economia politica nell' 'Einleitung: ", en *Aut Aut*, 152-153.
Giacomo Marramao, "Dialettica della forma e scienza della politica", en *Critica marxista*, no. 6, 1975.
Biaggio de Giovanni, *La teoria politica delle classi nel 'Capitale'*; ed. De Donato, Bari, 1976.

rico de la economía política, lamentando que no lo haya sido hasta el fondo o suficientemente– es el producto de un exasperado formalismo epistemológico, el que logra como resultado preciso dejar fuera de este Marx así escindido la osatura de su crítica y teoría política; el error de esta interpretación está en no advertir que el plano de *El capital* no se encuentra en continuidad con el plano de la ciencia de la economía, en la medida, amplísima, en que el mismo se organiza alrededor de una teoría política de las clases y penetra en el terreno directo de un análisis político de la forma económica" (B. De Giovanni).

II
Significado político del capítulo tercero de la *Introducción de 1857*

Marx comienza describiendo los procedimientos que utiliza la *ciencia burguesa* para construir las teorías científicas explicativas del funcionamiento de la sociedad burguesa y reconoce la existencia de "dos caminos": 1) el de los economistas del siglo XVII; este camino, que fue el seguido por la "economía política naciente", se caracteriza por partir de lo "real y lo concreto" o, mejor dicho, de lo *supuestamente* real y concreto; en realidad lo que Marx dice es que se *cree* partir de lo real y de lo concreto cuando, por ejemplo, se parte de la población, ya que "la población es una *abstracción* si dejo de lado las clases que la componen" (subrayado de O. del B.). Este procedimiento, agrega, es "falso" (es falso, debemos aclarar, si se fija en las simples determinaciones; pero si a partir de éstas se constituye el modelo explicativo de la economía clásica, lejos de ser entonces puramente falso se muestra como un *momento* del proceso de constitución de la ciencia burguesa), pero no obstante sirve de premisa al segundo camino; 2) el de los economistas del siglo XVIII, vale decir de los economistas clásicos o "burgueses", como los llamaba Marx; estos parten de las simples determinaciones a que llegaban los precedentes y desde allí emprenden el "viaje de retorno" construyendo los "sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial". Este último procedimiento, concluye Marx, "es manifiestamente el método correcto". Aquí es necesario *insistir* en que *Marx está hablando de la economía clásica burguesa,* del método de la ciencia burguesa y no de un presunto método marxista (de allí la discutible pertinencia del famoso *círculo cognoscitivo* sostenido por los marxistas italianos de la década de los sesenta). El método que Marx llamó "correcto" y que, según cómo se lo considere va de los abstractos a lo abstracto (Luporini) o de lo concreto a lo concreto (Della Volpe), es correcto *para la Economía Política,* vale decir para la *ciencia burguesa* (como señala con razón

Salvatore Veca: los procedimientos seguidos por los economistas son de hecho "los únicos científicamente correctos y posibles. No se trata de que los economistas estén filosóficamente poco preparados o sean malos filósofos. Los clásicos son para Marx los *intérpretes científicos del modo de producción capitalista"*) y, al mismo tiempo, es correlativo del método filosófico de Hegel, pues éste, partiendo del procedimiento "científico" que va de lo abstracto a lo concreto-de-pensamiento o segundo abstracto, afirmó que lo abstracto *crea* lo concreto (realizando así una hipostatización de lo abstracto, lo que implica a su vez una convalidación de lo real que se hace *aparecer* como abstracto que crea lo concreto, lo cual apunta a señalar el sedicente empirismo hegeliano), es decir que el método de la Economía, el *método científicamente correcto,* al no tener en cuenta ni el origen ni el fin, implica una hipóstasis. Para Hegel lo abstracto crea lo concreto; lo concreto-abstracto *aparece* como lo concreto real y cómo lo concreto-abstracto es creado o constituido por la articulación de las categorías simples (o primer abstracto), entonces lo concreto real aparece como fruto de lo abstracto (aquí, en otros términos, se reproduce la crítica hecha por Marx a Hegel en sus escritos de juventud, respecto a la inversión del predicado en sujeto y viceversa); pero este procedimiento de Hegel es, por una parte, semejante al de los economistas y, por la otra, encuentra su fundamento último en el sistema capitalista, siendo éste quien realiza, realmente, el proceso de inversión. Tanto para Hegel –dice Marx–, quien reduce lo real al pensamiento y así confirma lo real como racional, como para los economistas clásicos que plantean una adecuación entre lo real y lo racional y así son apologistas de las relaciones capitalistas de producción al sostener la naturalidad/eternidad de la sociedad capitalista, entre lo real y el orden cognitivo no existe en última instancia separación: la ciencia es ciencia de la apariencia y la apariencia es investida como Todo.

Para entender el texto que estamos analizando es necesario tener en cuenta los desplazamientos a que Marx somete el concepto de *concreto*, utilizándolo al menos en tres acepciones diferentes: una se refiere al *concreto-real* que funda la heteronomía de la concepción materialista; este concreto-real es el "punto de partida... de la intuición y de la representación"; estas últimas producen el "concreto representado" (que es una "representación caótica") o segunda acepción del término *concreto;* a su vez esta representación caótica es descompuesta en "abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples", las cuales se vuelven a articular "en una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones"

que conducen a "la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento" o al "concreto espiritual" (esta es la tercera acepción del término). Es sobre esta matriz que Marx articuló su crítica a Hegel y a los economistas. Según Marx, Hegel habría concebido "lo real como resultado del pensamiento" porque sustantivó el procedimiento metodológico, de manera tal que este procedimiento o manera que tenía "el pensamiento" de "apropiarse de lo concreto", *aparece* "como el proceso de formación de lo concreto mismo". Hegel escindió la complejidad del conjunto fijando uno de sus momentos: el momento en que se pasa desde las representaciones abstractas al concreto-espiritual, reprimiendo (es decir escindiendo y suprimiendo) los dos primeros momentos de lo concreto: si la "ciencia" parte de puros conceptos (o representaciones simples) para constituir *su* real como concreto-de-pensamiento, es posible trasponer este proceso a un nivel más abstracto (filosófico) haciendo surgir lo concreto como producto del concepto. Los economistas clásicos, a su vez, habrían identificado lo concreto-de-pensamiento o concreto-espiritual con lo concreto; de manera que tanto en un caso como en el otro, en el "filosófico" y en el "científico", lo concreto-de-pensamiento *aparece* como lo real y, de hecho, confirma lo real. Así, para la "conciencia", que reduce al *hombre real* a pensamiento y al *mundo real* a "mundo pensado", "el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción [...] cuyo resultado es el mundo"; y aquí Marx agrega un párrafo que marca su diferencia con la cogitación idealista: sostiene que es una *tautología* afirmar que el todo *"tal como aparece en la mente"* (subrayado de O. del B.) es un "producto de la mente" que se "apropia del mundo del único modo posible" (para la mente), vale decir *mentalmente* y que, por lo tanto, difiere de otros modos de apropiación (religiosa o artística, por ejemplo). Luego enuncia lo propiamente reprimido: lo concreto, es decir "el sujeto real", el que en este caso es "la sociedad"; "el sujeto real –dice– mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente"; "el sujeto, la sociedad, está siempre presente en la representación como *premisa*" (subrayado de O. del B.) y más adelante agrega que "el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente [...] y por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*". Rovatti ha señalado al respecto que la *crítica* debe poner en crisis "el dato real", mostrándolo como dato fetichizado, pues esta realidad (la "cosa misma" como dice Marx) no es un dato neutro sino un complejo sistema de relaciones sociales. Así, mientras la *ciencia económica burguesa* estructura su explica-

ción sobre la base del fenómeno, Marx problematiza el fenómeno, vale decir el *dato* del que parte precisamente la Economía (según Rovatti para Marx la realidad "no es la realidad de la investigación empírica ni la de la epistemología racionalista, no es un dato material fijo ni un puro concepto" sino que es "el ámbito desocultado del fenómeno al cual se llega mediante la crítica de la apariencia"). Hay que tener en cuenta además que para Marx la realidad social es la que abre el espacio de toda posible abstracción (no se trata, como cree Althusser, de la visión subjetiva de Marx: la *visión*, si así puede decirse, es posible porque la realidad la vuelve posible y no porque un sujeto determinado pueda por sí mismo *ver;* Aristóteles no podía *ver* el problema del valor-trabajo pues en la sociedad griega el trabajo era trabajo-esclavo y por consiguiente el enunciado de la teoría del valor-trabajo era imposible *in re*); la posibilidad de enunciar el concepto de "trabajo abstracto", por ejemplo, encuentra su fundamento en una realidad social que ha convertido al trabajo en algo abstracto ("la indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro"). En este sentido podría hablarse analógicamente de una suerte de "esquematismo trascendental", ya no como forma-sujeto sino como *forma* de lo real histórico. Se trata de una doble complejidad objetiva: de los objetos/relaciones que devienen conceptos y de la posibilidad objetiva de pensar ese objeto o, en otros términos, de la existencia objetiva del concepto y de la abstracción.

Hasta aquí Marx ha expuesto el procedimiento cognoscitivo de la *ciencia burguesa de la economía política* y las hipostatizaciones ideológicas de dicho método o, en otras palabras, ha *criticado* el método de la economía política. En la parte siguiente del texto Marx plantea sumariamente una serie de principios que, aun cuando no constituyen un *corpus* metódico unitario poseen, sin lugar a dudas, un gran valor de orientación general para el conocimiento de una determinada sociedad. El más importante de estos principios es el de *inversión.* Tras haber sostenido que "el capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo" y que por lo tanto "debe constituir el punto de partida y el punto de llegada y debe ser considerado antes que la propiedad territorial", agrega lo siguiente: "en consecuencia sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo

histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión 'en la Idea' (Proudhon), (una representación nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa".

Este texto debe analizarse teniendo presente las observaciones realizadas por Marx anteriormente respecto a la "posesión", la "familia", el "dinero" y el "trabajo"[6]. Marx sostiene que si se estudia la sociedad burguesa se debe comprender cómo se articulan las categorías *en* la sociedad burguesa, lo cual es obvio; y agrega que tales categorías están ordenadas de una manera determinada que es propia de la sociedad burguesa y distinta, por ejemplo, a la de la sociedad feudal. Si tenemos en cuenta que las categorías expresan *determinaciones reales,* resulta incuestionable que las categorías que rinden cuenta de distintos modos de producción no sólo serán distintas sino que estarán articuladas también de una manera diferente. De allí que tanto las categorías como su *exposición* sean siempre *determinadas* y no puedan ser productos ni de un método abstracto válido para *toda* realidad, ni de una concepción supra-histórica aplicable a cualquier sociedad (en su carta a la redacción de la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski,* de 1877, se opone a que se metamorfosee su estudio sobre el objeto preciso de la "génesis del capitalismo en Europa occidental" en el "*passe partout* de una filosofía de la historia"). Nos parece pues pertinente la observación de U. Curi respecto a que Marx no plantea ni la preminencia del orden histórico sobre el orden lógico ni la del orden lógico sobre el histórico, sino la *alteridad de lo concreto real,* concreto que constituye el presupuesto de toda indagación y que es irreductible a la abstracción de cualquier tipo de esquema apriorístico: "así, mientras algunas categorías [...] aun teniendo como tales categorías una 'existencia antediluviana', se manifiestan, desde el punto de vista histórico, sólo en un cierto grado

[6] Marx distingue entre categorías *simples* (dinero) y *concretas* (Estado, mercado mundial). Se pregunta si las categorías *simples* ¿son anteriores a las *concretas*? "Esto depende" –dice–: "posesión" (1) (simple) –"familia" (2) (concreta) [Hegel tiene razón en comenzar por (1), pero (2) es *anterior* a (1)]; "propiedad" (3) es más *concreta* que (2) (familia) [que pasa así a ser simple]; "propiedad", a su vez, pasa a ser simple en una sociedad más desarrollada. "Sin embargo"... las categorías "simples" (1) *expresan* un *concreto* (2) más desarrollado, un *concreto* que aún no ha logrado la complejidad como para generar la *categoría* concreta. Lo concreto (2) más desarrollado *conserva* esta categoría *simple* (1) como relación subordinada. Ejemplo: el *dinero,* categoría *simple,* expresa una relación *dominante* en un todo no desarrollado (allí *concreta*) y *subordinada* en un todo más desarrollado (allí *simple* en relación con el *capital* = concreto).

de desarrollo de las relaciones sociales, como 'resultados' y no como 'presupuestos'; otras categorías (como la de trabajo), en apariencia 'totalmente simples', son, incluso desde el punto de vista económico, 'tan modernas como lo son las relaciones que producen estas simples abstracciones' y otras aún (como la del dinero) parecen participar de una y otra condición, de manera que puede concluirse que 'aunque la categoría más simple pueda haber existido históricamente antes que la más concreta, ella puede pertenecer, en su pleno desarrollo extensivo e intensivo, sólo a una forma social compleja, mientras la categoría más concreta estaba ya desarrollada en una forma social menos desarrollada'; afirmación ésta con la que no sólo queda señalada la preminencia del orden histórico sobre el orden lógico, o de éste sobre aquél, precisamente porque de ambas posiciones e incluso de una intermedia se muestra la precariedad o la no absoluta infalibilidad, sino que, más rigurosamente, es disuelta la pretención de arrogarse, de cualquier manera que sea, el análisis efectivo del 'sujeto real' –la sociedad burguesa– recurriendo a la ganzúa del método, bueno para todos los usos". Ninguna *lógica*, ningún *método*, puede reemplazar el "método de investigación": es en la realidad donde se produce la *inversión* que le da prioridad al "capital" como "potencia económica que lo domina todo" y que desplaza a un segundo lugar en la producción *actual*, el orden de producción campesino, que *históricamente*, es prioritario. Los desplazamientos del concepto siguen e integran al desplazamiento histórico de lo real[7].

La enunciación de un *método* hubiera implicado por parte de Marx un giro metafísico, ya que habría reconocido la existencia de una racionalidad externa a los concretos objetos de conocimiento o, dicho de otra forma, los objetos concretos, en este caso los distintos *modos* sociales, estarían sometidos a un *a priori* metodológico. Subrepticiamente se volvería a introducir en el materialismo absoluto un

[7] Hay dos tipos de *inversión*: una se refiere a la estructuración particular del sistema capitalista que invierte desplazando u otorgando hegemonía a elementos determinados de formaciones sociales anteriores, sin perder de vista que esto sólo puede establecerse teniendo en cuenta la *historia* de dichos elementos, pues en caso contrario la inversión desaparece y sólo resta la eternidad de los mismos; la otra *inversión* es la que convierte al predicado en sujeto (problemática deudora de Feuerbach y que arranca de su primera crítica a Hegel).

Es necesario tener en cuenta que el sentido del término *inversión* se articula necesariamente a la existencia de un *afuera*, de algo distinto que sirve como punto de referencia, pues en caso contrario lo dado sería el todo y la problemática de la inversión, como sostiene Althusser, no podría liberarse de su connotación idealista: ¿inversión en relación a qué? En Marx hay una efectiva articulación del concepto con la historia pasada (comunidad natural, comunismo originario) y futura (asociación de hombres libres o comunismo).

esquema trascendental, Idea o Razón, destinado a someter la heterogeneidad material al dominio de una racionalidad previa, ya sea ésta analítica o dialéctica. Al sostener Marx, por el contrario, que se debe analizar la sociedad capitalista y que en esta socidad capitalista las categorías se articulan de una manera particular (porque la realidad es la que determina según su propia articulación la articulación conceptual) que es propia de esta sociedad y no de cualquier sociedad (de allí su ardua preocupación teórica final respecto a la comunidad campesina rusa), lo que en realidad está haciendo es destruyendo toda idea de método entendido como procedimiento cognoscitivo desligado de lo real y que así funda el ideal apologético del Logos como apriorismo. El método en un sentido marxista sólo puede ser forma del objeto determinado que se *expone* teóricamente; el concepto es concepto de lo real que deviene concepto; la articulación de los conceptos es determinada de una manera específica por cada sociedad. Es en esta última afirmación, en la que tanto Althusser como Luporini descubren la esencia lógico-estructural del llamado método marxista, donde se plantea el problema de la historicidad: existen categorías que se invierten, lógicas y otras que no se invierten, históricas; existen complejidades crecientes y decrecientes (como los sistemas de parentesco, por ejemplo). Por lo tanto se excede el marxismo al plantear *un* método, ya se trate de un método lógico o histórico, pues lo que en realidad Marx hace es establecer un objeto de estudio y analizarlo críticamente, exponiendo tanto su estructura lógica como su estructura histórica. Es la sociedad capitalista la que está estructurada de una manera específica y exige una exposición que rinda cuenta de tal especificidad. No se trata, pues, del arbitrio de un método que somete lo real a una legalidad ideal, sino de lo real que adquiere su *forma* en el concepto determinándolo como concepto de ese real. En este contexto adquiere significación el principio materialista (el que, por supuesto, no puede confundirse con un postulado filosófico-ontológico) de la *Introducción*: la independencia de la realidad respecto al análisis "científico" de la misma. Tal principio, como afirma Luporini, remite "a la libertad de todas las combinaciones posibles (lógicamente) de las categorías económicas que hayan sido verificadas empíricamente por la variada realidad histórico-social"[8]; remite, por consiguiente, a una realidad que no se deja someter a ningún esquema apriorístico y así, directamente, a "un espacio que no es puramente teórico sino directamente político"[9]; el espacio *real*. Vale

[8] Ver, de varios autores, *La dialéctica revolucionaria*, ed. del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, p. 90.

[9] Umberto Curi, *op. cit.*, p. 43.

la pena recordar de qué manera se burlaba Marx de Lasalle llamándolo "borrico" porque creía que con unas cuantas "frases abstractas" y "otras fórmulas por el estilo" podía "emitir juicios sobre cosas empíricas que hay que estudiar" durante mucho tiempo –carta a Engels del 25-2-1859–. La "ciencia" se maneja en el orden de la *apariencia fetichizada;* articula las *categorías abstractas* en un "modelo" (Luporini) abstracto. Su itinerario lógico podría sintetizarse de la siguiente manera: a) concreto –invertido–; b) concreto representado –deologizado–; c) concreto-de-pensamiento –abstracto-ideologizado–. La mayoría de los intérpretes desconocieron así lo puesto en evidencia por este esquema, a saber, que toda la *ciencia burguesa* (la Economía Política según Marx) se mueve en el espacio de una *apariencia ideologizada* que expresa especularmente una *realidad invertida.* Marx realiza una *crítica* de esta construcción *científica burguesa* y simultáneamente una *crítica* del *método* de esta *ciencia.* Lo dice con toda claridad en una carta a Lasalle: se trata de *"la crítica de las categorías económicas* o, si quieres, el sistema de la *economía burguesa* presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición" (subrayado de O. del B.). Agreguemos que esta *crítica* sólo es posible porque Marx se coloca en el punto de vista de la clase obrera y así lo sostiene explícitamente el ya citado "Epílogo" a la segunda edición de *El capital*: "el peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía 'burguesa', pero no a su crítica. *En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede sino representar a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado"* (subrayado de O. del B.). El arco conceptual marxista se funda en una perspectiva y en una teleología de clase, en esa particular *vuelta* que intenciona la transformación revolucionaria de la sociedad a partir de las necesidades de lo que Marx llamó el no-capitalismo-real; sólo así pudo demostrar el mecanismo teórico justificatorio de la realidad capitalista, vale decir la Economía Política y explicar el funcionamiento de la sociedad desde el punto de vista de los explotados. En este sentido nos parecen incuestionables las afirmaciones de K. Korsch respecto al "valor epistemológico exhaustivo del 'punto de vista de clase' " y su reconocimiento de que "la teoría marxista es la expresión general del movimiento efectivo de la lucha de clase proletaria".

En la tradición marxista la relación de Marx con Hegel fue analizada por lo general dentro del espacio teórico hegeliano. Se le sustrajo al marxismo su originalidad, fundada en la originalidad de su terreno de constitución, al investir a la teoría como lugar absoluto y en ella plantear, como algo propio de su problemática, las distintas variables de la relación: ya sea que entre ambas *teorías* se sostuviera la existencia de una continuidad lineal, de un corte o de una inversión, sin tener en cuenta que el hegelianismo como expresión teorética de la sociedad capitalista[1] subsume *toda* Teoría. En este sentido no es suficiente la propia conciencia teórica para calificar a la teoría en su pertenencia; si fuera así bastaría la calificación para determinar el sentido global de la teoría, en este caso como teoría "marxista". Aquí reside, en la posibilidad del equívoco, la importancia que tiene marcar el terreno de constitución; no para fundar desde él un discurso totalizante y traslúcido sino para saber, a pesar de la ambigüedad de todo discurso, que se trata de "otra cosa". De esta manera gran parte de la tradición marxista quedó atrapada en lo *teórico* y no pudo ni siquiera visualizar las bases a partir de las cuales se hiciera posible un análisis de la relación Marx-Hegel que no concluyera en aporía. La interpretación del marxismo como *teoría* en cualquiera de sus variantes permanece dentro de la problemática hegeliana y esto al margen de las buenas intenciones de quienes tratan de "definir" al marxismo ya sea en continuidad o ruptura con Hegel. También aquí la "astucia

1 Ver Biagio De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, 1970; la *Lógica* –dice– es "el más alto momento de comprensión interna de la sociedad burguesa moderna, el modo en que ella hace coincidir la propia *conciencia* con la propia *realidad*" (p. 181); "Poner el acento sobre la realidad que la *lógica* incorpora significa dejar atrás para siempre la simplificación 'especulativa' sobre Hegel y poner el acento sobre la realidad compleja de un proceso que es el presente histórico de la sociedad burguesa moderna, siendo éste el verdadero dato que pone en relación a Hegel con Marx y a Marx con Hegel" (p. 152).

de la razón" hegeliana extravía en un laberinto a todos aquellos que de una u otra manera se instalan en su espacio conceptual.

A mi juicio –y esto implica una torsión no sólo interpretativa– es preciso plantear la relación de Marx con Hegel a partir de lo *originario* del marxismo. Visto desde este punto de vista el problema ya no consiste en establecer una continuidad o una discontinuidad *en* el campo teórico, entre lo que podemos llamar lo marxista y lo no-marxista, sino en tematizar el surgimiento de un suelo no-teórico a partir del cual se constituyen las teorías como formas de ese no-teórico; constitución difícil de *fijar* en un punto de ruptura teórico pues la teoría correlativa del originario-real, a la que llamamos teoría originaria, aparece como un complejo de discursos llenos de puntos de fuga y opacidades que expresan la dificultad de su constitución en el interior de una tradición imposible de contornear de manera absoluta y esto, ante todo, en razón de que se trata de una tradición no sólo teorética sino encarnada en las formas múltiples de lo social; en segundo lugar, porque el propio discurso negativo es contradictorio y en proceso, es un discurso *abierto* que se estructura en el movimiento mismo de las prácticas de las clases y sectores de clase explotadas y reprimidas como *modo* de ser de las mismas[2] y, por esta razón, sólo puede tratarse de un mundo de "discursos" perversos, por su desvia-

[2] En gran parte, por supuesto, el proletariado al que se refería Marx ya no existe. Es sabido que su proporción cuantitativa, fundamentalmente en relación con el sector terciario, ha descendido de manera sustancial y que desde un punto de vista cualitativo su complejidad es cada vez mayor, principalmente en los países de alto desarrollo económico. A pesar de esta "complejidad", que se arguye para demostrar la extinción o inexistencia actual del proletariado, éste sigue siendo el productor de plusvalía. Hay que tener en cuenta además que se ha producido un gigantesco desplazamiento del capital hacia zonas hasta hace poco consideradas como marginales y que si escapamos, por lo tanto, a la fuerte constricción eurocéntrica en boga el panorama descrito por Marx no se ha restringido sino que se ha ampliado a un nivel mundial.

Es cierto, por otra parte, que ningún Dios determinó que el proletariado sea de por sí revolucionario; es su situación concreta en el aparato productivo, son sus necesidades, deseos y pasiones, los elementos indispensables que *pueden* determinar la puesta en marcha del movimiento negativo que llamamos revolucionario; el proletariado se hace o deviene revolucionario en circunstancias sociales determinadas y no como producto de un destino trascendente o de una esencia que lo marcaría en su ser.

"Revolucionario" no menta al profesional de la revolución, cuyo objetivo es la "toma del poder", sino el universo de contestación del sistema.

La teoría considerada como forma-proletario no clausura esquemáticamente el problema en un sujeto sino que marca un punto de condensación del universo de lo contestatario diversificado en distintos sectores sociales y en diferentes situaciones concretas. Esta *summa* interminable e inabarcable es lo que aquí intencionamos con la palabra "marxismo".

No se trata de afirmar que el proletario, convertido en una suerte de Idea, sea quien piensa. Sostener que el proletariado piensa significa que tal teoría se

ción de la norma y polimorfos, por la complejidad de su objeto, que asumen y al mismo tiempo rechazan los discursos sistemáticos generados por el sistema.

Por *originario* marxista entendemos el conjunto de formas teóricas constituidas por las clases explotadas, fundamentalmente por la clase obrera como clase *originaria*, según la fenomenología inaugurada por Marx en *El capital*, donde la teoría está inserta orgánica y puntualmente en una intertextualidad cuyo eje es la *forma*-proletario: lo original es una realidad que teóricamente se expresa como originario. Desde este punto de vista analizar la relación de Marx con Hegel no puede ser considerada una tarea estrictamente teórica, ya que resulta incuestionable, para quien estudie la historia del movimiento obrero, que establecer el carácter de las teorías marxistas, el estatuto del pensamiento revolucionario, es un acto eminentemente *político*, que está suscitado y se encarna en lo político. Dicho esto nos falta agregar que la crítica de Marx a Hegel, así como su crítica a la economía política, es radical en cuanto forma teórica de una clase que cuestiona histórica y socialmente a la burguesía; este nuevo lugar, que desplaza la hegemonía burguesa, es el suelo del *pensamiento originario* al que nos referimos: su correlato es el originario teórico, el que no se expresa como un orden sustancialmente distinto a su real sino como *forma* constituida orgánicamente de ese real. De allí que en un nivel estricto de validez el marxismo sea la *crítica* del mundo teórico burgués, crítica que es un momento de la *crítica política* a que someten dicho mundo las clases explotadas.

Unicamente en este marco es posible entender la utilización marxista de categorías que tomadas en cuanto tales pertenecen al orden de la tradición filosófica, pero cuya real significación debe analizarse precisamente a partir del originario a que nos hemos referido, por cuanto éste determina una transmutación que las inviste con una originalidad "teórica" significativa. En otras palabras, el lenguaje de Marx es un lenguaje cargado histórica y culturalmente, el que, por lo tanto, no puede ser sino el lenguaje de su época, de su país, de su medio ambiente y, si tenemos en cuenta además que el lenguaje no sólo es un *instrumento* utilizable para transmitir ideas sino una fuerte

---

piensa *en* el proletariado, en su espacio, en su historia, desde su punto de vista. Respecto al "punto de vista" me remito a De Giovanni: "es necesario cuidarse del juego de los ilusionistas, atribuyendo a la metáfora 'punto de vista' un significado *débil*, como el del espectador desinteresado que contempla desde el exterior y cambia a su gusto de perspectiva. Si los dos 'puntos de vista' son ni más ni menos que la *conciencia crítica del proletariado* y la *conciencia de la sociedad burguesa*, es necesario decir que su enfrentamiento real es ni más ni menos su antagonismo de clase" (*idem*, p. 199).

concreción de ideología –podríamos decir incluso de actividad ontológica constitutiva del "sujeto" en cuanto tal– se nos hace patente la dificultad del *originario* marxista para expresarse a través de una terminología epocal que en gran medida era hegeliana. Lo que le dice Marx a Lasalle en su carta del 22 de febrero de 1858 respecto a que realiza la *crítica* de la economía política a través de su "propia exposición", a mi juicio puede aplicarse a su crítica a Hegel: la crítica es así el negativo del discurso teórico burgués, tanto de la economía como de la filosofía, una suerte de rompiente que vuelve visible el *más allá* no tematizado ni tematizable por la "ciencia burguesa".

Estas observaciones preliminares no son ociosas. Se trata de evitar una interpretación simplista y dogmática de lo originario-marxista, de impedir que desde la "complejidad" cierta del teoricismo se invalide la problemática esencial del originario. Parecería obvio decirlo pero el "discurso" del marxismo como originario no implica la negación del orden filosófico, económico o antropológico, en cuanto discursos no-marxistas. Lo que abusivamente podemos llamar discurso burgués en realidad implica un conjunto muy diversificado de discursos que hacen necesario un trabajo minucioso de desglosarse de problemáticas, lenguajes y niveles de validez; así como también es necesario seguir el desplazamiento de los discursos negativos a partir de huecos e intersticios sociales, de zonas desde las que emergen movimientos de contestación social cuya importancia en el orden político es incuestionable. No se trata de convertir a Marx en un hegeliano, por más que en muchos casos su lenguaje sea *hegeliano* o puramente *metafísico*; pero tampoco se trata de convertir a Hegel en un "perro muerto"; lo que se necesita comprender es que el pensamiento revolucionario, en su heterogeneidad y dispersión, es originario, en lo esencial, pero en cuanto a su génesis –y en parte a su forma– es dependiente del pensamiento filosófico y científico de la época burguesa. Esta "mezcla" es uno de los factores importantes que impidieron comprender la novedad del conjunto de teorías que sólo por circunstancias aleatorias fueron subsumidas bajo el nombre de *Marx*. Sostener la pureza total del marxismo puede convertirse, a la inversa, en un elemento que sirva para ocultar ese originario, particularmente cuando se hace patente la grandeza de lo que podríamos llamar su herencia de arrastre.

Es evidente que si se niega todo pensamiento no-revolucionario el trabajo de deslinde se convierte en algo sumamente fácil. Sólo se requiere tachar. Pero en esta tachadura caería incluso el propio pensamiento revolucionario, pues en la hipótesis mortal de la supresión del resto lo que sucumbe es el orden de la cultura en su acepción

amplísima de *forma*, o de "espíritu" de los pueblos, como diría Hegel. Es en el interior del mundo teórico burgués donde debe investigarse el surgimiento de las teorías originarias que son propias de las clases explotadas, marcando ante todo sus lugares de validez; lugares que siempre están ínsitos en ámbitos mayores, como ser el de la "cultura", el de las "civilizaciones", etc. (el pensamiento revolucionario penetra en ese orden mayor y en parte lo rompe, lo "desmigaja" diría Nietzsche, facilitando así una nueva visibilidad del conjunto, un ordenamiento "natural" –no burocrático– distinto y una apropiación dispersa de sus elementos); sin que este hecho niegue la relativa originalidad de la constitución teórica en su propia inmanencia, ya que no se trata de un deslinde que deja indemne el ámbito clausurado de lo teórico-burgués en cuanto epistemología general.

El ámbito teórico hegeliano cierra el orden teórico como demiurgo de lo real y así toda "ciencia" histórica, toda teoría "autónoma", toda "inversión", permanecen clausuradas en el orden de su totalidad, de su devenir teleológico y de su inmanencia. Me referiré primeramente al tema de la *inversión*, tratando de establecer los niveles de validez del concepto y aplicando una pauta interpretativa que se mostró viable en el análisis de otros conceptos mayores de la filosofía, como ser los de *esencia* y *apariencia*.

El concepto de *inversión* (en este caso la inversión que realiza Marx del idealismo hegeliano al "ponerlo sobre sus pies") plantea un problema real, puesto que en el acto de la inversión se siguen manteniendo los términos de la misma, lo cual significa que invirtiendo los términos de una problemática idealista no se sale del espacio propio del idealismo[3]. Se trata de los *lugares* de una *estructura-de-escisión;* de allí que mientras se mantengan los lugares, a pesar de que se los invierta, sigue subsistiendo la escisión (que un cuerpo determinado esté sobre la cabeza o los pies no invalida al cuerpo como tal). En otras palabras, si aceptamos la dicotomía ontológica entre *espíritu/materia*, posteriormente, y conservando este grado de abstracción, resulta irrelevante poner en primer término ya sea el espíritu o la materia, pues lo que funda el idealismo es precisamente la *escisión* entre esos dos órdenes que para la modernidad el pensamiento cartesiano diferenció como *res extensa* y *res cogitans*, formalizando así

3 Heidegger desarrolló este tema en su interpretación de Nietzsche, pero al no distinguir los niveles de validez de la inversión y el trabajo previo de despeje de la metafísica que realizó Nietzsche en el conjunto de su obra, debió considerarlo como "el último metafísico", sin advertir que el Superhombre es el *lugar* que está más allá de la inversión del platonismo (ver: *Nietzsche*, ed. Gallimard, t. I, pp. 34-35 y 182-183).

la distinción "vulgar", basada en la religión, entre *cuerpo* y *alma.*

Este problema puede visualizarse a partir de la temática del Estado tal como la planteó Marx en su crítica a Hegel. Como se sabe, en una de sus primeras obras Marx criticó la teoría hegeliana que colocaba al Estado, según su esquema de inversión general caracterizado por convertir al predicado en sujeto y viceversa, por sobre el pueblo, sosteniendo a su vez la necesariedad de ubicar las cosas en sus justos términos haciendo de la sociedad el sujeto y del Estado el predicado de ese sujeto. Posteriormente Marx sostuvo que el Estado debe disolverse en la sociedad, desaparecer como término de la oposición abriendo la historia a una nueva realidad social *sin Estado.* En los dos primeros casos el Estado sigue subsistiendo, ya sea en función dominante (Hegel) o dominada (Marx) y esta subsistencia implica que en última instancia resta la posibilidad lógica de una reconversión donde nuevamente el Estado asuma sus funciones de *sujeto* histórico; el posterior planteo de Marx sale fuera del ámbito de la *inversión* e intenciona *otra cosa:* la asunción por parte del conjunto de la sociedad de las funciones determinadas que se habían objetivado como Estado.

Esto no significa que la inversión sea innecesaria. Es muy posible que en el orden concreto la inversión sea esencial para la realización del auténtico originario, en este caso la "sociedad comunista"; sin olvidar que la posibilidad de reconversión vuelve necesario entender el proceso revolucionario en su conjunto como un dominio progresivo hasta lo absoluto, por parte de la sociedad, de sus propias actividades. Los que no deben confundirse son los niveles de análisis: en un nivel es justo, por ejemplo, que Marx sostenga la prioridad del ser social sobre la conciencia, pues se trata de invertir la relación idealista marcando una intensidad decisiva, pero teniendo en cuenta que en otro nivel la misma distinción entre ser-social y conciencia es idealista, ya que es imposible intencionar un ser-social sin conciencia o una conciencia sin ser-social: lo imposible es el *corte* entre ambos órdenes, pero la negación del corte (sociedad/Estado, ser-social/conciencia) niega los términos y en el punto de la negación se abre como realidad distinta lo *otro* de la dicotomía. Lo que debe entenderse es la disparidad de registros y, en consecuencia, el *momento* de validez de la *inversión;* no necesariamente la inversión implica el mantenimiento de la problemática metafísica, pues dentro del movimiento concreto que suprime la escisión real, que sirve de soporte a la escisión ideal, la inversión es el momento concreto, no-utópico, del proceso que niega los términos, pero apoyándose en uno de ellos como fuerza de esa misma negación; es lo que quiere decir Marx cuando afirma

que el triunfo del proletariado es su propia muerte, ya que se abre a una sociedad *sin proletarios.*

Podemos ahora, a partir de estas observaciones generales, analizar dos temas específicos de la relación entre Hegel y Marx, marcando la vinculación y desvinculación simultánea que se establece entre ambos; vinculación y desvinculación que sólo puede ser inteligible teniendo en cuenta los niveles de validez en que se plantean y desglosando de los lenguajes en parte comunes la profunda *diferencia* que los separa como modos teóricos de realidades absolutamente distintas: por una parte del capital y por la otra del "no-capital real".

1. Lo *concreto*. Ya nos hemos referido a la triple significación que este término tiene en la *Introducción de 1857;* ahora vamos a tratar de comprender su disimetría y su arrastre poniéndolo en relación con Hegel; su arrastre remite a cierta especularidad, al lugar donde se entrelaza con una tradición histórica y no sólo de pensamiento abstracto; su disimetría marca la profundidad del corte, el borrón ontológico a partir del cual otra cosa inicia su itinerario, viene de otra parte y va hacia otra parte, pero *allí* se entrelaza, diríamos que arregla cuentas, con su imaginario, expresando así algo necesario a todo nacimiento.

En "La doctrina del Ser", de la *Ciencia de la lógica,* Hegel analiza el problema del "comienzo" de la "ciencia" o, lo que es lo mismo, de la "filosofía", para llegar a la conclusión de que el comienzo "contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada" (I, 95); esta sería la definición "más pura, esto es, la más abstracta, de lo absoluto"; sin embargo –dice– "hay que hacer todavía otra consideración sobre este procedimiento" (I, 96), e introduce el problema de lo *concreto,* para negar que éste pueda ser el *comienzo,* así como no puede serlo la "cosa" ni el "yo"; llega de esta forma a la "intuición intelectual": ésta es la "más poderosa repulsa de la mediación y de la reflexión demostrativa, extrínseca", pero además ella "expresa un concreto que contiene en sí diferentes determinaciones" por lo que la "exposición de este concreto constituye [...] un movimiento de mediación" entre dichas determinaciones; de allí que no se pueda comenzar por lo concreto mismo sino "con la simple inmediación, de donde parte el movimiento" (vale decir de una de sus determinaciones) y concluye: "por otra parte, cuando es tomado un concreto como comienzo, falta la prueba que se necesita para establecer la vinculación de las determinaciones contenidas en lo concreto" (1, 100). Marx, por su parte, dice que "*parece* justo comenzar por lo concreto" (subrayado de O. del B.), pero de inmediato agrega que "si se examina con mayor atención" este comienzo "se revela como *falso*" (subrayado de O. del

B.), por cuanto lo concreto, por ejemplo la "población" está conformado por "elementos" simples: "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso" (para Marx la "ciencia", en este caso la economía política, se constituye sobre la base de elementos simples y no de lo puramente concreto, en esto hay similitud con el planteo de Hegel, aclarando, por supuesto, que para Hegel *la* ciencia *es* la filosofía, lo simple es el "ser" y no la determinación simple a que hace referencia Marx y, por último, que la determinación simple siempre es abstracta en la medida en que sólo el *todo* es real).

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel señala claramente la existencia de dos concretos: "Debemos, por lo tanto, distinguir lo natural concreto [lo que Marx llamará el concreto real, el "presupuesto efectivo" o la "premisa"] de lo concreto de pensamiento" (I, p. 43); Marx también se refiere al "concreto de pensamiento" o "concreto espiritual". Hegel sostiene que "el principio se halla en lo que es en sí, en lo inmediato, en lo abstracto, lo general, en lo que aún no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico viene después, lo primero en el tiempo es lo más pobre en determinaciones" (esto nos enseña lo que quiere decir Marx cuando se refiere al método que "consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto", ya que abstracto aquí es lo que vulgarmente se llama lo concreto: si determino *X* no hago sino escindir esta *X* del todo, de allí que el todo sea concreto y la *X* abstracta). Hegel distingue pues con precisión entre lo concreto real y lo concreto de pensamiento y marca en este lugar la existencia de una *inversión*: primero, lo más pobre está antes, lo "más rico" viene después; segundo, esto lo ejemplifica refiriéndose a la relación entre el hombre y el niño: "podría pensarse –dice– que lo primero es lo concreto, que el niño concebido todavía en la totalidad originaria de su naturaleza, es más concreto que el hombre, de quien nos imaginamos que es más limitado, que no vive ya esta totalidad, sino una vida más abstracta [...]. Pero, en realidad, sucede al revés" (I, 42-43): "el niño es lo más abstracto, lo más pobre en pensamiento: comparado con lo natural, el hombre es abstracto, pero como pensamiento es más concreto que el niño". De esto se pueden sacar varias conclusiones: para Hegel "la ciencia es más concreta que la intuición"; "las representaciones filosóficas son, con mucha frecuencia, precisamente lo contrario de la representación común"; vale decir que debemos reconocer dos términos y una *inversión* de los mismos a partir del punto de vista en que sean considerados: desde un punto de vista el niño es lo más concreto y desde otro lo más abstracto, desde uno es lo más rico en contenido pero lo más "pobre en pensa-

mientos"; es de esta dialéctica de la que se aprovechará Marx, como veremos. Para Hegel, pues, "lo inicial es lo más abstracto, simplemente por ser lo inicial, por no haberse desarrollado aún: [mientras que] la última forma que brota de este movimiento progresivo, como de una determinación progresiva, es la más concreta" (I, p. 44); de allí que pueda afirmar que "la idea [la ciencia] es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones" (I, p. 29); todo lo cual nos demuestra que la primera parte del tercer capítulo de la *Introducción de 1857* implica para su intelección la problemática hegeliana, porque la densidad del texto se entrelaza, en una suerte de contrapunto teórico, a los textos que comentamos: también Marx se plantea la relación simple-complejo y concreto-abstracto sometiéndolas a un proceso de *inversión* determinada y, también él, define lo concreto diciendo que "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso" (*Introducción*, p. 58).

Pero esto no termina aquí, debemos volver a la *Lógica* para encontrar la justa articulación de la problemática alrededor del concepto de "concreto". En la "Teoría del concepto" Hegel afirma que "el *concepto como tal* no está todavía completo sino que tiene que elevarse a la idea que, sola, es la unidad del concepto y la realidad. En efecto, la realidad, que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas de él mismo. Pero en verdad no es aquella materia, dada por la intuición y la representación, lo que debe hacerse valer, frente al concepto, como lo real" (II, p. 262). Nos encontramos frente a un texto decisivo de Hegel, cuya confrontación con la *Introducción* de Marx, en la que toda la problemática está condensada hasta convertirse en algo críptico, puede permitirnos avanzar en el análisis que nos hemos propuesto (recordando que en este texto Marx realiza una crítica en profundo tanto de la *Economía Política* como de la *Filosofía*). Hegel critica a Kant (II, p. 258 y ss.) no por la subsunción de lo real en el concepto a través de la *apercepción*, "es decir, como unidad del: yo pienso, o sea de la auto-conciencia", donde "El *concebir* un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra y lo lleva *a su propia forma*, es decir, a la universalidad [...] el yo penetra en él, *pensándolo*" sino que lo critica: a) por la escisión y b) por considerar al concepto como "algo *puramente subjetivo*, de donde la *realidad*... no puede ser *extraída*".

Hegel avanza, posteriormente, en una discusión en defensa del concepto: "se tiene la costumbre de decir: *'es solamente un concepto'* ..." oponiéndosele "la existencia sensible, espacial y temporalmente

palpable, como algo que sería mucho mejor que el concepto"; se considera "lo *abstracto* como más pobre que lo concreto", pues lo abstracto, en su propio acto de abstraer, debe dejar de lado una gran parte de lo concreto, de manera tal que "con el omitir tantas *propiedades y cualidades del objeto*, éstas [...] quedan como real" de modo tal, sigue Hegel, que se trataría de una *"impotencia"* del pensamiento, el que no podría apropiarse de la riqueza de lo concreto real teniendo así que "conformarse con la menesterosa abstracción". Para Hegel es imprescindible abandonar este punto de vista para poder filosofar, vale decir abandonar la concepción que considera a "la materia dada de la intuición y lo múltiple de la representación como lo real en oposición a lo pensado y al concepto"; es preciso dejar de considerar "la apariencia fugaz y superficial de lo sensible y lo singular" como "lo verdadero". Lo sensible-múltiple constituye las "condiciones" del intelecto, "en el sentido de que el concepto surge de *la dialéctica y nulidad de ellos* como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos" (II, pp. 262-263); no debe, sin embargo, considerarse "solamente" al pensamiento que abstrae "como un poner de lado la materia sensible, la que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad", sino que el pensamiento abstractivo "constituye la superación y la reducción de aquella [la materia sensible], considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial* que se manifiesta sólo en el concepto" y "el elemento de la apariencia concreta" que entra en el concepto es un "signo" de ese real. Aparentemente, por lo que venimos diciendo, Marx habría hecho una interpretación forzada del texto hegeliano al decir que Hegel "cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento"; "a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad –y la conciencia filosófica está determinada de este modo–, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción [...] cuyo resultado es el mundo" (a esto Marx le agrega dos cosas importantes: primero, que dicha concepción no puede dejar de reconocer la existencia de "un impulso desde el exterior" y, segundo, que "esto es exacto", al mismo tiempo que una "tautología", si se considera "la totalidad concreta como totalidad de pensamiento", la que en tal caso no puede dejar de ser por *definición* un "producto de pensamiento"). Este forzamiento es necesario, a mi entender, para evidenciar el mecanismo sumamente abstracto del idealismo hegeliano; Marx abandona el análisis puntual del texto de Hegel, que realizó por ejemplo en los *Manuscritos de 1844*, para mostrarlo al desnudo, es como si se saltara la superficie del texto para poner al descubierto su trama

estructural y, lo que es más importante, sus consecuencias.

Hegel dice: lo real, lo sensible, son las *condiciones* para el surgimiento del concepto, pero el concepto como tal no está condicionado por la realidad: la realidad es real, existente (si no fuera así no hubiera podido sostener que "la idea es unidad del concepto y la realidad"), pero a su vez "debe ser deducida" del concepto de acuerdo al método científico-filosófico; este es el centro del problema y no se trata de extremar el análisis para hacerle decir a Hegel algo que no dice; Hegel no niega lo real, pero lo reprime, lo suprime como correlato efectivo que aparece en el concepto y en consecuencia reduce la ciencia a desenvolvimiento del concepto en su inmanencia; mientras que según Marx lo concreto aparece "en el pensamiento" (es decir para el filósofo) como síntesis, como resultado y no como verdadero "punto de partida", el punto de partida "también [este también significa que se trata de un punto de partida doble: de la intuición-representación y del concepto] de la intuición y de la representación"; Marx distingue entre "el proceso de formación de lo concreto mismo" y el proceso de formación de lo "concreto espiritual", realizado éste mediante la acción del pensamiento; sólo *para la conciencia* (el filósofo, el teórico), que *reduce* el hombre real al pensamiento conceptivo, "el mundo pensado es la única realidad", pero aquí lo real se clausura en el interior de un círculo vicioso cuyos extremos son "el pensamiento". La diferencia entre Marx y Hegel está en que mientras Hegel reprime lo real de la relación concepto-real, haciendo del conocimiento el desenvolvimiento del concepto y afirmando la filosofía (más precisamente su *lógica*) como la verdadera Ciencia; Marx refiere el concepto a lo real, el concepto es concepto-de-lo-real, de lo concreto real, es su *forma* conceptual; además y, esencialmente, el concepto *vuelve* encarnado políticamente al concreto-real para su transformación: en este "comienzo" y en esta *vuelta* se demarca el estatuto del teórico-originario propio de las clases explotadas; mientras la "ciencia burguesa", ya sea la Economía Política o la *Lógica*, se dispara hacia lo abstracto clausurándose en el concepto, la teoría revolucionaria "deviene fuerza material", deviene-*mundo*. Este movimiento trans-teórico produce un desplazamiento absoluto del *corpus* filosófico.

Marx dice, recordemos, que es necesario que "el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa" (p. 59); que "el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente" y que "este sujeto [...], aun desde el punto de vista científico" no comienza a existir de ningún modo "en el momento en que se comienza a hablar de él *como tal*". Y agrega que "este hecho" debe tenerse en cuenta "porque ofrece

elementos *decisivos*" (subrayado de O. del B.). Me parece que aquí está todo: Marx marca una suerte de fisura en el todo teórico de la ciencia, fisura por donde fluye lo real, por donde surge lo heterogéneo de la materialidad; es una especie de fantasma del concepto: el concepto surge de lo real, pero de inmediato lo reprime tachándolo y poniéndose como absoluto; Marx señala, entonces, lo otro y este otro es *irreductible* al concepto; este es el fondo del problema y este fondo determina el concepto, lo hace *flotar*, impide la *filosofía* haciendo estallar su fundamento y volviéndola imposible como sistema; de allí que nunca el concepto pueda rendir cuenta absoluta, como en Hegel, de lo real; en lo real siempre hay un *plus*; pero este *plus* no es un *noumeno*, ya que no se trata del orden filosófico donde el *noumeno* era un horizonte que en tanto correlato del esquematismo trascendental clausuraba también el mundo en un círculo no menos vicioso que el hegeliano. El *plus* es material y está destruyendo de manera constante el concepto, haciendo del concepto no un Saber Absoluto sino un *proceso;* pero este proceso del concepto impide, por consiguiente, su *stasis* en cualquier forma de Sistema; es ese "molesto" impulso "desde el exterior" del que habla Marx; molesto para el idealismo, por supuesto, pues señala la hiancia de lo distinto y no la mera parodia de la hipóstasis especular que hace de lo conocido el *todo:* para Hegel la hipóstasis de lo abstracto (del concepto) sobre lo real, determinando lo real, es posible porque lo ideal rinde cuenta de *todo* lo real, el Espíritu es unidad, igualdad de lo ideal y de lo real y a partir de esta igualdad se puede privilegiar, volver determinante lo ideal y, como consecuencia, lo ideal "crea" (pero en este sentido estricto: devela, da sentido, subsume) lo real; para Marx, por el contrario, lo concreto-real jamás se iguala con lo ideal, por lo tanto es imposible que lo ideal se le sobreponga de manera absoluta; siempre por debajo de lo ideal está el exceso de lo real. Así como la *igualdad* entre salario y trabajo es una falsa-igualdad que oculta precisamente la explotación, la igualdad entre concepto y real oculta la dominación del concepto y la explotación de lo real; pero lo real *vuelve* y su volver constituye la crisis del concepto. Sin embargo esto que venimos diciendo no puede interpretarse en el sentido de que Marx sostendría una división sustancial entre lo real y el concepto; ni tampoco Hegel, por supuesto; pero mientras éste encierra lo real en lo ideal, Marx somete lo ideal al trabajo de lo real; en los *Manuscritos de 1844*, en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana*, Marx sienta los principios centrales de una nueva concepción, cuyas características centrales deberán establecerse a partir del desplazamiento del orden filosófico en cuanto tal a causa de su especularidad, de la crítica del sujeto como sujeto sustancial

o unario, de la idea de mundo-humano y de praxis, así como el problema de la intensidad (no de la división ontológica) en su célebre distinción entre ser social y conciencia.

2. *La inversión*. La continuación del texto de Hegel que estamos analizando plantea el problema de la *inversión*; problema que se encuentra también en la *Introducción de 1857*, constituyendo uno de sus ejes centrales, pues a partir del breve texto de Marx se han desarrollado distintas interpretaciones no sólo del "método" marxista sino incluso del marxismo como tal. Estamos, pues, frente a otro punto decisivo de la teoría. Primero trataremos de exponer el pensamiento de Hegel al respecto y luego el de Marx, para hacer patente nuevamente el plano común de la problemática y al mismo tiempo la diferencia entre ambos.

El texto de Hegel dice lo siguiente: "un error capital que reina aquí consiste en creer que el principio *natural* o sea el *comienzo*, de donde se parte en el desarrollo *natural* o en la *historia* del individuo que se va formando, sea lo *verdadero* y lo *primero* en el *concepto*" (los subrayados son de Hegel y marcan el énfasis del texto); prosigue afirmando que "la intuición o el ser son, sin duda, lo primero según la naturaleza o la condición para el concepto; pero no son por esto lo incondicionado en sí y por sí; más bien, en el concepto se elimina su realidad y con eso mismo, al mismo tiempo, la apariencia, que tenían como si fuesen lo real condicionante" (11, p. 263). En el párrafo siguiente distingue entre *verdad e historia:* si queremos narrar la historia de lo que pasa "en lo fenoménico" entonces puede uno decir que "empezamos por sentimientos e intuiciones, y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer conserva, para la representación, toda la realidad con que se presentó al comienzo y concluye afirmando que "la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello y además tiene que comprender, basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer". Esta problemática, como bien lo ha notado B. De Giovanni, al poner en evidencia la distinción entre la lógica del tiempo y del concepto en Hegel, las que "no tienen nada en común", demuestra la incomprensión de toda lectura reductiva que sostenga la existencia en Hegel de una temporalidad "homogénea"[4].

Avanzando en la *Lógica*, Hegel insistirá sobre este tema. En "La

[4] B. De Giovanni, *idem*, p. 49.

doctrina del concepto" (apartado 3, *el teorema*) plantea el problema de la geometría: critica su método y en general el método teoremático por ser "en parte una tautología, en parte un enredo de las verdaderas relaciones", mediante el cual se produce una "subordinación de la experiencia concreta a las determinaciones presupuestas" oscureciendo así "la base de la teoría" (II, p. 547); "la demostración no es una *generación* de la relación que constituye el contenido del teorema; la necesidad existe sólo para la inteligencia y toda la demostración está al *servicio subjetivo del conocer*", en consecuencia, la demostración es "una refleción *extrínseca* que *va del exterior hacia el interior*" (II, p. 544), aquí, en lo subrayado, Hegel marca el núcleo de su crítica y, como conclusión, enuncia la frase clave para comprender el problema de la "inversión de la sucesión"; dice Hegel: "sólo si se invierte todo el procedimiento [de las ciencias], el todo logra la relación correcta, donde es posible vislumbrar la relación de principio y consecuencia y la exactitud de la transformación de la percepción en pensamiento" (II, p. 547). Para De Giovanni el sujeto de la inversión "no es el tiempo (empírico) sino la ciencia del tiempo" (*cit.*, p. 133). Sin embargo existen otros lugares donde Hegel matiza al menos la *claridad* de la interpretación de De Giovanni: en "La doctrina del ser" refiriéndose al hecho de que Parménides creó "el elemento de la ciencia", dice que "aquello que es lo *primero* en la *ciencia* tuvo que mostrarse también *históricamente* como lo *primero*" (I, p. 115) y en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* sostiene que "la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea" (I, p. 34); "si nos fijamos en el proceso lógico, por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales [...]. Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo" *(idem)*; pero el párrafo termina haciendo una salvedad: "es cierto, sin embargo, que, *en un aspecto*, la sucesión histórica en el tiempo se distingue de la sucesión en la ordenación de los conceptos; pero no nos detendremos a examinar aquí, de cerca, qué aspecto es ése..." (subrayado de O. del B.) Hegel está señalando aquí algo que De Giovanni no toma en cuenta: la distinción entre *las ciencias* (naturales, matemáticas) y *la ciencia* (la filosofía) y esta distinción me parece esencial para entender el planteo hegeliano. En el primer texto hegeliano de referencia se trata de *invertir* el método sintético que es una "reflexión *extrínseca* que *va del exterior hacia el interior*" de manera tal que se produzca una *autoreflexión*

del sujeto: Hegel se enfrenta y critica la "subordinación de la experiencia concreta a las determinaciones presupuestas" que se produce en "tales ciencias" y tales ciencias son no sólo la geometría y el álgebra, sino "otras ciencias" (las "ciencias experimentales") (I, p. 546, 2do. párrafo).

Según De Giovanni "*La lógica del tiempo y la lógica del concepto* no tienen, de hecho, para Hegel, ninguna medida común", la "lógica del concepto se presenta con caracteres tales que constituye la inversión de la lógica del tiempo (*cit.*, p. 49), ya se entienda por lógica del tiempo la temporalidad histórica o la temporalidad natural (el texto a que se refiere ya lo mencionamos: *Lógica*, II, p. 263). Pero aquí deben tenerse en cuenta varios aspectos: de acuerdo a lo que venimos analizando hay que distinguir entre el tiempo de la *apariencia* (*según la naturaleza*, dice Hegel) y el tiempo del *concepto* (esencia); la *inversión* se produce en la apariencia, mientras que en profundo hay isomorfismo entre *historia* y *concepto* (*Lógica*, I, p. 115/*Lecciones...*, I, p. 34): *las ciencias* se mueven en el orden de las apariencias, mientras que el *concepto*, la filosofía, es un movimiento no extrínseco al objeto, como vimos que es el primero (el saber *penetra* a través de lo inmediato, se "interna" en lo inmediato, así este movimiento que "llega a la esencia como algo mediato *parece ser* una actividad del conocimiento que fuera *extrínseca* al ser [...]. Pero este camino representa el movimiento del ser mismo" (II, p. 9). En lo *concreto* la sociedad burguesa realiza *su* propia inversión-real, de la que Hegel es el egregio beneficiario: el concepto deja de ser ideológico y pasa a ser desenvolvimiento de lo real mismo; la inversión que realiza Hegel apunta a *someter* lo real al concepto haciendo de ésta la forma de un real no-alienado y, por lo tanto, la *verdad* del concepto es verdad de lo real alienado que así pasa a ser *verdad*. A nuestro juicio Marx produce, desde otro terreno, una inversión de la inversión hegeliana.

Al texto marxista de referencia y lo citamos *in extenso* (*Introducción*, p. 65). No es fácil captar la *apropiación* y, al mismo tiempo, la *distinción* sustancial que existe entre Hegel y Marx si no se establece con precisión el cambio de terreno en que está instalado Marx: no se trata del orden filosófico, ni del orden de la *ciencia*-económica (burguesa); mientras Hegel afirma que "debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo" (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 44); que "en la historia universal hay una razón, no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta"; que "la historia es sólo la manifestación de esta única razón" y sostiene además que "el gran contenido de la historia universal es racional

y tiene que ser racional" por cuanto "una voluntad divina rige poderosa el mundo" (*idem*, p. 45); Marx, por su parte, sostiene la preminencia del objeto, de la sociedad, tanto antes como después "de que se comience a hablar de ella como tal". A partir de este cambio de terreno respecto a la filosofía es que debe analizarse el problema del orden lógico-histórico que según De Giovanni liga la *Lógica* de Hegel a la lógica del Marx maduro. Sólo *cum grano salis* puede hablarse de una *lógica* marxista, ya que dicha *lógica* es siempre *post festum;* dicho de otra manera, la llamada *lógica* marxista *presupone* los quince años de "investigación" mencionados en la carta a Engels. En este sentido debemos decir que es lo real (el sujeto=la sociedad) quien determina las categorías, pero también determina la articulación, la *inversión* de las categorías; Marx dice: en una sociedad determinada las categorías se combinan de una manera determinada propia de dicha sociedad, orden éste que no depende del orden en que dichas categorías se ordenaban en otras sociedades; lo que niega así es que la ordenación lógica carezca de correlato con lo real y con la historia de ese real; por ejemplo: en el sistema capitalista la producción agraria, que en otras sociedades fue lo primero, lo determinante de su organización, está supeditada a la "potencia del capital" y viceversa, en la producción pre-capitalista, con una producción donde existían capitales, éstos desempeñaban un papel secundario respecto a la producción campesina; pero tanto en una como en otra forma el concepto *profundo* está determinado por lo real; es en la sociedad capitalista donde se produce realmente la inversión: el capital domina a las otras producciones, es esa suerte de *éter* donde se bañan todos los "otros colores" y, por esta razón, se produce la inversión también en el concepto: lo dominante es el capital; las relaciones se han invertido, dice la teoría pero puede decirlo porque en la realidad el capital a través de la violencia de un proceso histórico complejo ha producido la inversión; no se trata, pues, de una inversión teórica: la estructura lógica de la teoría es la *forma conceptual* de la estructura "lógica" de lo real; la complejidad, el proceso de múltiples inversiones, supresiones, desplazamientos y hegemonías de lo real, es lo que produce la "combinación", la "articulación" de las categorías en el presente de una sociedad determinada. En Hegel los tres niveles (esencia-apariencia-concepto) están pre-articulados, mientras que para Marx el sujeto-real no depende de ningún tipo de racionalidad previa, *a priori*, sino que, a la inversa, la racionalidad es *forma de lo real* pero, como dijimos, forma esencialmente flotante, incapaz de rendir cuenta de *lo* real. Pero lo real encuentra *su lógica* cuando *la crítica*, como forma de ese real que son las clases explotadas, hace estallar la apariencia; sólo entonces lo histó-

rico-real deviene concepto, pero este hecho plantea la prioridad real y *lógica* de lo real. Marx, al igual que Hegel, reconoce que el empirismo se fija en la *apariencia* realizando su apoteosis justificatoria y que la *ciencia*, que para Hegel era la filosofía y para Marx la "crítica", debe buscar la *verdad*, que para Marx no es, como para Hegel, el desarrollo del Espíritu sino aquello que la apariencia reprime: la esencia; esencia que en la sociedad capitalista es la *explotación* expresada como valorización del capital a través de la obtención de plusvalía. Es el *concreto-presente* de esta sociedad capitalista el que *abre* la posibilidad de patentizar su *lógica*. Vale decir que no sólo la estructura-lógica-de-lo-real se enuncia como *lógica*, sino que lo real posibilite su enunciado de su lógica, existe algo en lo real que asume la tarea de desbrozar lo real para que sea *posible* su enunciación como enunciación lógica y, en este sentido, debe entenderse que quien asume la responsabilidad del enunciado no es un sujeto sino el conjunto social que en la realidad funda, con su propia existencia, la realidad que *a posteriori* puede devenir *su* concepto.

Apéndices

I

Todo intento de constreñir lo real dentro de una *lógica* termina por hacer estallar la lógica. Un ejemplo es el famoso *esquema marxista de evolución de la sociedad*. Hoy, a partir de un sinnúmero de investigaciones "concretas" todo está en discusión. Meillasoux y J.P. Rey, para limitarnos a dos antropólogos llamados "marxistas", señalan que al menos en los sistemas de parentesco la historia va desde lo complejo hacia lo simple. La intrincada complejidad del parentesco de las sociedades llamadas "primitivas" implica un desmentido material incontestable a cualquier tipo de "lógica" histórica lineal. Podríamos referirnos también a las tesis de Clastres sobre el papel central de lo *político* en las sociedades primitivas y a su provocadora inversión de Marx en relación con estas sociedades: por ejemplo cuando dice que en ellas las superestructuras determinan la estructura. Asimismo cabría mencionar las tesis de Sahlins respecto a las primeras "sociedades de la abundancia". Sin entrar en polémicas más o menos técnicas al respecto, estas concepciones abonan la tesis de que es

lo real-social lo determinante de la forma-lógica. Una forma lógica no se derive del conocimiento de las sociedades concretas carece de validez real, aun cuando pueda ser investida de validez-ideológica. La complejidad de lo real marca en el concepto una necesidad que debe explicitarse, no a partir del *topus uranus* del orden teórico sino de la investigación de las sociedades; no es a través de esquemas teóricos ideales como avanza dicho conocimiento, sino mediante la *exposición* de lo real y, como demostró Marx, la posibilidad de dicha *exposición* se funda en largos años de *investigación*; sólo a partir de ésta —"sudando sangre"— se puede lograr que las estructuras de ese real devengan estructuras lógicas y es la motilidad de ese real lo que impide, a la vez, que sus lógicas devengan Lógica o "filosofía de la historia".

II

Mi análisis de la relación Marx-Hegel es en buena parte deudor de los trabajos de Biaggio De Giovanni, no obstante las diferencias sustanciales que he señalado. Me referiré ahora al tratamiento que éste hace de la relación entre *Lógica* e *historia* en su libro *La teoria politica delle classi nel 'Capitale'*.

En la página 37, en polémica con C. Luporini, sostiene que Marx está "totalmente más allá del metodologismo", por cuanto "la construcción de la relación forma-empiria *coincide sin residuo con el manifestarse de la forma con la vestimenta invertida de la magnitud (empiria)*", aclarando que para Marx forma y empiria son "capital y estructura empírica de su movimiento"; todo esto para criticar a Luporini por el modo "genérico" de fundar "el nexo marxista forma-empiria"; "siempre que queda oscurecida la especificidad del uso marxiano de la categoría de 'forma' se corre el riesgo de dejar en segundo plano el hecho de que en el corazón del marxismo está el análisis de la inversión que la forma-capital induce en el nexo lógica-historia a través de su aparecer invertido en la descomposición del tiempo-magnitud: es decir el horizonte del fetichismo". El objetivo expreso de De Giovanni es analizar en la cosa misma la relación lógica-historia y sus inversiones a partir de las complejas catexis que Marx analiza particularmente en los *Grundrisse;* lo cual lo lleva a alejarse del planteamiento "genérico" de la relación y sus variaciones. En consecuencia con este punto de partida se impone el análisis de la problemática del *tiempo* en la compleja fenomenología marxiana: "la medición de los valores de cambio a través del tiempo de trabajo" signa el despliegue de los conceptos; en el cambio simple de mercancía "la igual cantidad de

tiempo cambiado proyecta en la forma el cambio realmente igual de cantidad de trabajo", por lo que el tiempo de trabajo "es la forma unificada real del cambio de mercancías" (p. 22), tratándose aquí de una relación lineal de igualdad; con el paso al capital se produce una transformación que pone de manera nueva la relación, se abre una grieta en el *tiempo*, el que se escinde en "el tiempo de trabajo necesario para reproducir la capacidad de trabajo (fuerza-trabajo) en cuanto valor de cambio y el tiempo de trabajo comprendido en el trabajo efectivo realizado por la fuerza-trabajo" (p. 22); se realiza, pues, la descomposición del tiempo: "el más y el menos escinden la cantidad, la penetran con la forma", como dice Marx "...el dinero con el cual el capitalista compra el trabajo contiene una cantidad de trabajo más limitada, un tiempo de trabajo menor, respecto a la cantidad de trabajo o del tiempo de trabajo del obrero contenido en la mercancía que produce"; trabajo y fuerza-trabajo inauguran dos temporalidades que apuntan en direcciones opuestas dentro de la globalidad del proceso; la no-distinción entre trabajo y fuerza de trabajo infisiona, dice Marx, todo el análisis de Ricardo: trabajo vivo y trabajo objetivado no están sujetos a las mismas leyes y esto es lo que no comprende Ricardo: el hecho de que en el ámbito del trabajo vivo deje de actuar la ley de equivalencia entre valor del trabajo y tiempo de trabajo. Marx introduce así la decisiva categoría de *trabajo-abstracto:* señala De Giovanni que mientras para la Economía Política el trabajo abstracto es el trabajo vivo "en cuanto trabajo productivo en general de riqueza abstracta (valor de cambio)", para Marx el trabajo abstracto "es lo que llama fuerza-trabajo, fundada en la separación-unidad con el trabajo vivo" (Marx: "es una determinación del trabajo que no deriva de su contenido ni de su resultado, sino de su forma social determinada"); esta distinción permite comprender la distinta legalidad y temporalidad de los momentos de la escisión, más allá del círculo de la cantidad en que queda presa la economía política, como bien resume De Giovanni al decir que "esta separación del tiempo de la fuerza-trabajo del tiempo del uso de la fuerza-trabajo es la separación que da la forma al cambio de la cantidad y vuelve desigual los lados aparentemente iguales de la cantidad cambiada" (p. 32). Lo que De Giovanni llama el *tiempo histórico,* como determinante de la relación pasado-presente (en el "acrecentamiento de la riqueza y en la reproducción de las relaciones sociales"), es atravesado por diversas medidas de tiempo: 1) el tiempo del trabajo vivo; 2) el tiempo de trabajo producido por el trabajo vivo más allá de su propia reproducción; 3) el tiempo de trabajo contenido en la materia prima y el instrumento. En este conjunto se ejerce el "dominio del tiempo del capital

sobre el tiempo del trabajo vivo"; el movimiento del tiempo se desarrolla a partir del tiempo del capital, cuyo dominio "se proyecta como dominio de la cantidad sobre la forma: el tiempo de trabajo (valor) producido por el trabajo vivo luego de su reproducción, *aparece* como incremento cuantitativo del valor existente (plusvalor) (p. 35); el presente del trabajo vivo se agrega al pasado del trabajo objetivado; el uso de la fuerza-trabajo se inscribe, para el capital, dentro de la cantidad, pero este dominio de la cantidad reprime la calidad (por eso Marx puede decir que "el trabajo vivo no es pagado por esta cualidad que posee en cuanto trabajo vivo... sino por la cantidad de trabajo contenido en él mismo"), lo que se paga es, en resumen, su valor de uso: lo que no se paga es lo que Marx llama su "cualidad específica", se paga la cantidad pero no la calidad, no la capacidad "de agregar a la cantidad de trabajo ya objetivado una nueva cantidad de trabajo conservando al mismo tiempo el trabajo objetivado en su calidad de trabajo objetivado", no se paga "la calidad natural de la fuerza-trabajo" (citado por De Giovanni, p. 36); se sustrae entonces al proceso la cualidad y se deja la doble cantidad: la cantidad que reproduce la fuerza-trabajo y la cantidad que produce el nuevo valor; por eso De Giovanni puede decir que la reproducción oculta la forma: "la forma social se invierte y se oculta en su aparente devenir cosa". *Dominio de la cantidad,* represión epocal de la calidad, que no entra en los costos de producción y que por lo tanto *no existe*; el acto de mantener vivo (presente) el trabajo objetivado (pasado) escapa como tal a la contabilidad, no es *pagado;* el pasado es absorbido por el presente, pero este presente es *cantidad* y no *forma,* porque se tiene en cuenta el presente, que es trabajo vivo, como cantidad y no como cualidad, es decir como aquello que prolonga o sostiene el trabajo objetivado-pasado. A través de este proceso de inversión-represión el capital –dice De Giovanni– se apodera de la *historia* "transformando el horizonte mismo dentro del que se mueve la relación pasado-presente".

La relación pasado-presente y la absorción del pasado por el presente es analizada por Marx, en la inversión de la relación entre las condiciones y el resultado, en un texto clave de los *Grundrisse* (I, p. 420): las que constituían condiciones *originarias* para el devenir del capital, pasan a ser "resultados de su propia realización, de su realidad" ya no como condiciones de su nacimiento sino como "resultado de su existencia". Esto implica una reconstrucción de la temporalidad, una modificación total de las relaciones a partir de la interiorización de sus propias condiciones: el tiempo del capital subsume todos los otros tiempos: necesario y absoluto, como valor y como plusvalor; el capital *pone* el tiempo de trabajo absoluto del obrero

como una *condición* para que pueda realizar el trabajo necesario al mantenimiento de su fuerza de trabajo (referencia a Marx, p. 40); la "novedad" consiste en que el valor se determina ahora por "el tiempo de trabajo objetivado"; el *proceso* global, caracterizado por la apropiación que realiza el capital del tiempo social y de la fuerza-trabajo en la que el tiempo social se produce, está dominado por el *valor*, por la *lógica del valor* [recordando que "la determinación del valor es el tiempo" y "la determinación de la forma ('cualquiera sea la forma' del valor, escribe Marx) es la cantidad" (p. 40)]. El capital interioriza sus presupuestos ya que dentro del trabajo absoluto del obrero está el trabajo "necesario"; este hecho, que el tiempo de trabajo necesario esté englobado en el tiempo de trabajo absoluto, expresa además que "el tiempo de la fuerza-trabajo está subordinado al tiempo del capital", vale decir que todo el proceso está subordinado a la "hegemonía del valor"; el conjunto del proceso está dominado por la lógica del valor. Todo el proceso está dominado por la cantidad: el cambio entre capital y trabajo es "el cambio entre el tiempo de trabajo definitivamente elaborado en mercancías y el tiempo de trabajo contenido en la fuerza de trabajo viva", pero este cambio de cantidad *oculta* "la transformación cualitativa implícita en el movimiento [...] la separación entre valor de cambio y valor de uso de la fuerza-trabajo" (p. 42). "Allí donde el capital aparece como proceso (relación de producción y circulación) no puede ser comprendido desde el punto de vista del capital *en cuanto tal.* Este es *el punto de vista de la economía,* de la producción inmediata y de la circulación inmediata [...]"; el capital como proceso está fuera de su "conciencia", fuera de la "forma teórica", la que sólo expresa el funcionamiento inmediato: "es al nivel de la reproducción, no de la producción inmediata, que el capital aparece como *proceso*" (p. 51); el tiempo de la reproducción (el consumo –dice Marx– lo reproduce al obrero mismo como fuerza de trabajo viva) es para el capital "una condición", "aunque el consumo del obrero no se presenta directamente como reproducción del capital sino de las relaciones dentro de las cuales éste es capital" (*Grundrisse*). Es aquí donde se plantea *el tiempo* político de *las relaciones entre las clases:* en el tiempo de la reproducción; dice De Giovanni que "el tiempo de la política es el de la reproducción del capital como relación"; la apropiación del tiempo social por el tiempo del capital expresa "un elemento de la estructura de las relaciones de poder entre las clases": el tiempo separado es el tiempo de la *economía* y el tiempo social como conjunto es el de la *política.*

Aquí se anuda la afirmación de la página 77: "Apenas se pone en movimiento el dinero como capital se transforma el nexo entre abstracto

y concreto, entre lógica e historia", vale decir que el dominio del dinero es el dominio de lo abstracto que *funda* la preminencia *lógica* mediante el desplazamiento de lo concreto=valor de uso o *historia*.

Remitiéndose a Marx, De Giovanni enuncia que el trabajo es el no-capital real, vale decir "totalmente otro" y, al mismo tiempo, "totalmente en relación"; en esta relación "contradictoria" se muestran los dos espesores: el lógico y el histórico sosteniéndose mutuamente y posibilitando su visibilidad; el espesor histórico "muestra la densidad del espesor 'lógico' y se mueve a través de él". El trabajo es lo otro del capital, es, en cuanto valor-de-uso, no-capital, en tanto el capital es valor de cambio. Dice Marx: "Como capital, éste puede ponerse sólo en cuanto pone al trabajo como no-capital, como puro valor de uso"; esta relación entre valor de uso (histórico) que es ofrecido por su poseedor como mercancía a cambio del capital como valor de cambio (lógico), implica el dominio del valor de cambio sobre el valor de uso, de lo lógico sobre lo histórico. Totalmente diferente y totalmente vinculado, sometido: el capital expresa "el dominio del valor de cambio". En esta intrincada dialéctica el dinero viene a ser el momento de mayor claridad del proceso global; Marx señala que: "en el dinero está ya contenido el hecho de que el valor de uso es pura y simple materialización y realidad del valor de cambio" y agrega que ésta es "la evidente existencia puramente pensada en su abstracción". Comenta De Giovanni: en la forma-dinero-simple, la abstracción del valor de cambio del valor de uso (el dinero es valor de uso que accede a la generalización-abstracción como valor de cambio) "es el único modo a través del cual el valor de cambio puede acrecentarse a sí mismo"; "este duplicarse inmediato de la existencia del valor de cambio –que es valor de cambio y es, *conjuntamente*, el propio inmediato reflejo especular como valor de uso del valor de cambio– inmoviliza el movimiento en una conexión puramente pensada"; el movimiento de la abstracción está vinculado al predominio de la forma *simple* del dinero, no es una abstracción real sino pensada y, por consiguiente, no llega a transformar el nexo entre abstracto y concreto, entre lógica e historia. Sólo con la emergencia del dinero como capital se produce la "abstracción real", pues el valor de cambio "en su proyección de valor de uso" adquiere una existencia no formal sino real (p. 77). El dominio del valor de cambio sobre el valor de uso es lo esencial del capitalismo o, en otras palabras, el objetivo de la producción capitalista no es el consumo sino la valorización; el dinero en su *forma simple* como "valor de cambio autonomizado" se fija frente a su opuesto el valor de uso y por eso "es capaz de una existencia abstracta", es decir separada (la relación entre valor de uso y valor de cambio

es de oposición inmediata, de allí que la abstracción concentrada en el valor de cambio sea no-real): el valor de uso realizado "cae fuera de la circulación" como "antítesis destructiva de la producción". Esta oposición de ambos valores demuestra que "la abstracción del valor de cambio no se ha transformado en abstracción real. *La lógica no ha penetrado en la historia. La historia no ha transformado la lógica.* El mecanismo lógico de la abstracción separada no se ha vuelto el funcionamiento lógico-histórico de la abstracción real" (p. 79). Sólo cuando el dinero devenga capital la abstracción devendrá abstracción-real: el proceso histórico transforma entonces la lógica y la lógica penetra la historia. *Lo decisivo es la transformación del dinero en capital:* el valor de uso ya no es para el dinero un artículo de consumo "sino –dice Marx– el valor de uso en que este se conserva y acrecienta". Se ha producido, dice De Giovanni, "una fractura en la continuidad del tiempo", el valor de uso como existencia real *manifiesta* o es la forma de mantenerse y producirse del valor de cambio, está subsumido en este último; el reino del capital es el reino de lo abstracto real; dice Marx: "el valor de uso de la mercancía deviene de hecho sólo *manifestación* del proceso del valor de cambio" (subrayado de O. del B.). La relación entre ambos valores es esencial y ya no una oposición abstracta (o uno o el otro). Es la fuerza-trabajo "aquella mercancía que como consumo (valor de uso) es, al mismo tiempo, producción del valor de cambio" (mercancías): el trabajo en su forma abstracta es el contenido del valor de uso necesario para producir y acrecentar el valor de cambio. De esta manera el trabajo abstracto aparece como esencial, como el perno alrededor del cual se articula la transformación entre lógica e historia; repitamos a Marx: "valor de uso ya no es ahora para el dinero un artículo de consumo, en el cual se pierde, sino el valor de uso en el que se conserva y se acrecienta", este extraño valor de uso es el trabajo "y el trabajo existe en la fuerza-trabajo, y la fuerza-trabajo existe como sujeto" (Marx): "la fuerza de trabajo es el valor de uso cuyo consumo coincide inmediatamente con la objetivación del trabajo y, por lo tanto, con la producción del valor de cambio" (Marx). Mientras en la circulación simple "el contenido del valor era indiferente, caía fuera de la relación económica formal, aquí, en cambio, es momento económico esencial del mismo" (Marx); el valor de uso –trabajo abstracto– constituye "el dominio *real* del valor de cambio" (p. 82).

La realidad "del trabajo abstracto consiste en su ser no-capital" (p. 83), en su relación negativa con el capital. Marx: "en cuanto capital el dinero sólo es en relación con el no-capital, con la negación del capital. *El no capital real es el trabajo mismo".* De esta manera

el capital, como "potencia que domina todo", transforma la *historia* de su negativo "penetrando en su modo de ser", convirtiendo su valor de uso (del trabajo) en "una manifestación del valor de cambio". Como dice Marx: el trabajo como actividad creadora de valor se transforma en una fuerza que pertenece al capital mismo. Mientras en la circulación simple "lógica e historia se mueven según líneas separadas", el valor de uso y el valor de cambio son regidos por líneas divergentes, en la producción capitalista ambas líneas están penetradas: cuando el cambio es entre capital y trabajo, "el uso real [valor de uso de la fuerza-trabajo] entra en la forma [valor de cambio] unificándose así el modo de apropiación de la realidad" (p. 86). Esta nueva relación entre lógica/historia está determinada por la "construcción de la fuerza productiva del trabajo en el interior del capital"; esto es lo decisivo, ya que al apropiarse el capital del valor de uso (fuerza productiva del trabajo) transforma el mundo de categorías que "el capital usa para expresar al nivel formal el propio funcionamiento"; dice De Giovanni: "desde el momento en que la fuerza-trabajo aparece como valor de cambio, se comprende que la posibilidad misma de la fuerza-trabajo como potencia separada es introducida en el dominio generalizado de la forma-capital". El acto de fuerza contra-natura que realiza el capital al convertir el trabajo como fuerza-trabajo en mercancía es lo que determina la inversión entre lógica e historia. La relación de los opuestos en la forma está sometida a uno de los términos de la contradicción: el valor de cambio; vale decir que aquí los opuestos *"no pueden ser colocados en la misma línea"* y esto es así porque no se trata de una línea "puramente lógica". Esto, como dice De Giovanni, plantea la necesidad de profundizar en la "estructura de oposición en Marx": en ella un término domina sobre el otro, el valor de cambio sobre el valor de uso (fuerza-trabajo); esto implica "que la ubicación de los términos en la unidad de la forma [capital] está determinado por la especificidad histórica de su relación". En esta posibilidad de determinar el espesor histórico de los términos de la unidad del conjunto se puede marcar la distinción con la estructura de oposición hegeliana. En Hegel "el movimiento de los términos propios a la relación de los opuestos se muestra clausurado en la dimensión circular de lo abstracto que crece sobre sí mismo" (p. 89), lo cual implica una fuerte linealidad ínsita en la preponderancia ontológica del círculo mayor de lo abstracto que encierra en sí un tipo determinado de historicidad, "la historicidad se concentra –dice De Giovanni– en *una línea puramente lógica"*. En Marx, por el contrario, el espacio está fragmentado por la diversidad de las líneas: "la fuerza-trabajo aparece bajo la forma de valor de cambio, siendo 'no-capital real', es decir

único valor de uso que es una condición necesaria para la valorización del capital". El trabajo, dice Marx, "es simple valor de cambio para el obrero y valor de uso para el capital", esta discontinuidad real es la que hiende la conceptualización; "la diversidad del espesor histórico de los dos términos es dada por la estructura no reversible [no disuelta] de la relación entre los términos mismos" (p. 92). Pero al ser el capital "la potencia que domina todo", "su movimiento determina una línea continua de desarrollo que se expresa en una forma teórica destinada a formalizar de manera radical los términos de la conexión". Aquí entra a jugar *lo político:* "incluso la formalización 'expresa' el dominio de un término de la relación sobre el otro"; "la formalización es el signo *invertido* y *mudo* del dominio de un término sobre el otro"; el movimiento de los términos es aquí *lineal*, y "el antagonismo es resuelto continuamente en la formalización"; "es la linealidad de la determinación reflexiva el movimiento propio a la relación de dominio de un término sobre el otro"; vale decir que un término impone a los otros su forma, los subsume y domina en una exposición simple de su propio desarrollo como desarrollo del todo. "Más claramente: que la relación, *para aparecer*, se formalice, indica la historicidad real del dominio de la forma [capital] y por lo tanto la ubicación histórico-material de los términos mismos de la relación (p. 92-93); el dominio de la forma expresa así "la inversión de la relación entre lógica e historia"; la discontinuidad real es ocultada por la unificación de la formalización que expresa el dominio de la forma.

El no-capital aparece en el capital, lo negativo en lo positivo: lo negativo *es* en lo positivo, el valor de uso es en el valor de cambio; la posibilidad de la formalización está dada por el dominio del capital sobre el trabajo, del valor de cambio sobre el valor de uso, "en cuanto *la forma-capital determina y domina el espesor histórico del término negativo"* (p. 95). En esta problemática lo que está en juego es el ocultamiento o, como dice De Giovanni, la vinculación entre *formalización y ocultamiento;* la forma-salario actúa como forma de ocultamiento: la expresión *valor del trabajo* es "imaginaria", dice Marx, como la expresión "valor de la tierra"; pero estas expresiones *imaginarias* "derivan de las mismas relaciones de producción" son formas fenoménicas de las relaciones sustanciales"; de allí que el *ocultamiento* , lejos de ser ideológico (o falsa conciencia), derive de las propias relaciones de producción, sea una *forma* de ellas y no algo adventicio. Según De Giovanni la transformación de la fuerza-trabajo en forma-dinero es el elemento que funda el ciclo del capital monetario, el pasaje de una magnitud D a otra magnitud D'; aquí la fuerza-trabajo sirve de *medio* entre dos magnitudes ubicadas en una

"continuidad *cuantitativa*" que *oculta* la fuerza-trabajo, lo cual demuestra "que el ocultamiento ocurre por la reproducción". Todo esto para llegar a la política, a las líneas de desarrollo que desde Hegel a Max Weber fundan el espacio de la política como garantía del proceso de reproducción.

Althusser en su encrucijada*

El objetivo de este trabajo es analizar algunos temas centrales de la obra teórica de Althusser considerados retrospectivamente a partir de la *Autocrítica* y de la *Soutenance d'Amiens*. Ambos escritos invitan a realizar esta retrospectiva crítica de temas que se mantienen a lo largo de sus obras y que, en lo sustancial, no son modificados en dicha *Autocrítica*.

El concepto alrededor del cual se articula toda la problemática althusseriana, es el concepto de práctica(s) y su esfuerzo teórico mayor consiste en situar la práctica revolucionaria del materialismo absoluto dentro del enrejillado constituido por dichas prácticas, en reconocer la especificidad de las mismas y en analizar la práctica teórica y la práctica ideológica. A pesar de lo que sostiene en la *Autocrítica* (nota p. 34) su obra se inscribe así, dentro de los marcos estrictos de una epistemología.

Mientras el "marxismo" es el nombre de la práctica esencialmente creativa y polimorfa del proletariado[1], la epistemología, en un movimiento *a-posteriori*, trata de establecer las condiciones y la teoría de dicho conocimiento, llegando en los casos de hipertrofia, como el de Althusser, a suplantar, por un proceso de inversión, el problema del contenido del conocimiento por el problema de los mecanismos del conocimiento.

Como consecuencia tenemos la obsesión althusseriana por establecer "cortes", que varían de acuerdo con sus propias variaciones (que son muchas), destinados a fijar la "originalidad" de los conceptos marxistas. De esta manera los escritos fundamentales de la clase obrera

* Publicado en la revista *Dialéctica*, Nº 3, 1977.

1 Es este sentido el proceso sin sujeto unario (sustancial) no puede denominarse *práctica*, salvo en un sentido figurado. Es casi imposible pensar esta temática sin los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y la antropología.

son ubicados en un espacio puramente teórico, lo cual, entre otros efectos, produce la conversión del materialismo absoluto en una "obra" producto de un "autor", facilitando su acceso al suelo universitario. Además se produce un deslizamiento hacia lo "escolástico", vale decir hacia una problemática al margen de la práctica política, que trae como consecuencia la *represión* de lo político y el desplazamiento de la investigación concreta. Esta "desviación teoricista", como la llama el propio Althusser, le impide comprender el fenómeno macroscópico, cultural, donde se juega el marxismo como acontecimiento histórico. Esta incomprensión se debe a que en lugar de partir de la perspectiva abierta por la clase obrera en relación al problema de las prácticas, se instala en el borde de la problemática burguesa. Dicho de otra manera: sus conceptos fundamentales se sitúan en el límite de la problemática "filosófica" burguesa y no, como cree, en la problemática del materialismo absoluto. Lo que Althusser no comprende es, en síntesis, que *su concepto de práctica y su clasificación de las prácticas pertenecen al campo teórico de la burguesía.* Esta incomprensión lo lleva: a) a desconocer el significado de la práctica revolucionaria del materialismo absoluto y b) a encerrar las prácticas abiertas del materialismo en el interior de las prácticas clausuradas del sistema burgués.

En su *Autocrítica* reconoce haber ignorado "la dimensión excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx". Pero un reconocimiento, como él mismo lo afirmó reiteradas veces, no es un conocimiento. Vale decir que el hecho de reconocer la desviación o el error teoricista no equivale a *conocer* las causas reales que produjeron dicho error. Para Althusser su error o, como él dice, su "desviación", es un error teórico. En consecuencia, en el propio reconocimiento puramente teórico de su error teórico sigue dominado por este error. Lo que equivale a decir que la crítica de un error teórico sólo rinde cuenta de dicho error si se sitúa en un campo externo a lo teórico, en este caso en la política. Pero cabe preguntarse ¿cómo pudo Althusser cometer un error teórico que equivale a desconocer lo fundamental del marxismo, a ignorar la lucha de clases y la política? Según nuestro punto de vista el teoricismo de Althusser se debe a causas políticas y no a causas inmanentes al orden teórico. Dicho de otra manera: su ignorancia de lo político (de la "lucha de clases") tiene una causa política. Al no reconocerlo así continúa en el mismo error que pretende superar, es decir en una represión no aleatoria de lo político.

Althusser parte de una definición *general* de práctica ("entenderemos por *práctica* en general todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada, transformación efectuada por un trabajo humano determinado que utiliza medios de 'producción'

determinados"), para llegar luego a establecer las distintas prácticas: económica, política, ideológica, teórica, (filosófica/científica). No nos interesa aquí analizar la relación práctica-instancia, ni la articulación de las instancias en un todo complejo con determinante y dominante. Lo que sí nos interesa es subrayar que la clasificación de estas prácticas es el producto de una descripción "fenomenológica" y no crítica de la realidad: es evidente (y en la terminología althusseriana la evidencia es signo de lo ideológico) que el mundo de objetos producidos por el hombre es efecto de una acción que se ejerce sobre una materia para lograr un objetivo de acuerdo con una finalidad dada; también es evidente que existen distintas prácticas y para comprobarlo basta una visión superficial de lo que ocurre en nuestra sociedad, dominada por la proliferación paranoica de infinidad de prácticas. Lo que no es evidente es la causa que produce la existencia de *tales* prácticas y el papel social que desempeñan o, lo que es lo mismo, ¿por qué determinadas prácticas son "propias" de determinadas clases sociales y otras prácticas de otras clases o sectores de clase? El concepto de *práctica* debe ser criticado no sólo por las razones que da Althusser (porque tendría como correlato un soporte homogéneo que sería el *sujeto* histórico de esa práctica) sino, fundamentalmente, porque dicho concepto singular *idealiza*, mediante todas las baterías de lo ideológico, la existencia de prácticas clausuradas que se hacen aparecer como "naturales" cuando en realidad son la *denominación* de una realidad histórico-social: el resultado del proceso de división social del trabajo. Y este sí es, lo decimos parafraseando a Althusser, un punto de gran "sensibilidad" teórica y política.

El reconocimiento de la división de las prácticas sólo refleja una realidad: la división social del trabajo. Esto es evidente y simple. Lo que tiene consecuencias son las implicancias históricas (económicas, teóricas, políticas) que arrastra este reconocimiento, por cuanto son estas prácticas escindidas, cerradas y obligatorias, las que aseguran el funcionamiento de la sociedad capitalista. Se trata, mediante tales prácticas, de dominar las fuerzas sociales que aseguran la reproducción del sistema.

Según mi criterio es en este punto donde se produce en Althusser una confusión que constituye la *clave* de sus errores teóricos: la no comprensión del paso de lo fenomenológico a lo crítico. Pero esta confusión, decisiva en relación a lo teórico, tiene su *causa* fuera de la teoría, en la práctica política o, para ser más preciso, en la *ausencia de práctica política* de Althusser, en la *delegación* de la práctica estrictamente política en organismos que se encargan de hacer política en la instancia política. Pasar de lo fenomenológico a lo crítico im-

plica instalarse en el punto de vista de la clase obrera, vale decir *fuera* de los distintos lugares que encierran a las prácticas. Si bien la burguesía no creó las prácticas fundamentales que encontramos en la descripción fenomenológica, sí las invistió de un carácter *natural* que le permite presentarlas como *lo real*. Pero además de esta presentación ideológica creó los aparatos de fuerza necesarios para preservarlas y no puede ser de otra manera puesto que en su conservación o supresión se juega su propia existencia.

En consecuencia y, a manera de "provocación" althusseriana, podríamos avanzar la siguiente tesis: el destino final de la burguesía no se decide en el *contenido* de las distintas instancias que son producto de prácticas determinadas sino en la sobrevivencia o no de las instancias y sus prácticas respectivas. Las prácticas están encerradas, *presas*, en aparatos determinados (económicos, políticos, ideológicos, teóricos) que aseguran la reproducción de las instancias determinadas. La destrucción de tales aparatos y la liberación de las prácticas es algo que la burguesía no puede tolerar porque implica su desaparición como clase. Al atribuir a Althusser una descripción fenomenológica de las prácticas, queremos decir una descripción no crítica de lo real dado, que es un *real* burgués: Althusser acepta, de hecho, el conjunto de prácticas tal como nos las presenta la burguesía, como naturales y a-históricas. Pero las prácticas son realizadas por hombres y aquellos que no pueden ser profesores, como Althusser, sino que ocupan el lugar de lo negativo, no se proponen mejorar esta sociedad sino destruirla[2].

Se me objetará: ¿acaso fuera de esas prácticas determinadas a las que llamo burguesas existen otras prácticas? La práctica que existe fuera de esas prácticas es, precisamente, la práctica revolucionaria,

2 En Althusser, en la medida en que conserva las prácticas burguesas, la sociedad comunista aparece como una corrección de la sociedad capitalista. En sus textos siempre encontramos una hipostatización de la sociedad burguesa. Mientras los textos de Marx están cargados de odio, de sarcasmos y desprecio hacia el capitalismo, el texto de Althusser pretende ser puramente científico. Althusser intenciona *un* Estado, *un* Partido, *una* filosofía, *una* ciencia, etc. Vale decir, en resumen, una sociedad represiva de nuevo tipo, pues ¿quién, en esa sociedad, podrá apartarse de ese Estado, Partido, Ciencia, Filosofía, sin caer bajo la calificación infamante y punible de *anormal*? ¿qué destino le aguarda a quien no acepte semejante Ley? Althusser respondería que no intenciona ninguna sociedad, que él hace ciencia y no utopía. Sin embargo a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otra sociedad (en el capítulo sobre el *fetichismo* Marx habla de "asociación de hombres libres"). Tal vez por la misma posible razón "científica" Althusser no piensa la experiencia del socialismo en nuestro siglo y en realidad no la piensa porque desde el lugar en que está situado no puede pensarla sino tan sólo mentarla: ¿ha fracasado el marxismo? Lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido: la pobreza, el tercer

la cual, siempre, es la práctica del afuera de las prácticas de la clausura burguesa. Y es esta práctica *lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse* o, para ser más preciso, es esta práctica *la que piensa*. Y aquí caben dos preguntas fundamentales: ¿quién piensa? y ¿desde dónde piensa? Estamos acostumbrados a reconocer que quien piensa en un individuo determinado, ya sea, por ejemplo, Marx, Lenin o Mao y, desde cierto punto de vista, esto es la evidencia misma. Pero también aquí me permito avanzar otra tesis provocativa: los nombres propios, en este caso los nombres de los dirigentes revolucionarios, son el nombre de los órganos o instrumentos que utiliza la clase para pensarse. Si el materialismo critica como idealista la idea de un sujeto sustancial existente al margen de sus acciones, y afirma la sola existencia de sujetos *constituidos*, reconociendo como fundamental para esta crítica la afirmación de que el hombre es el conjunto de (sus) relaciones sociales, consecuentemente deben someterse todos los nombres propios a la desconstrucción implícita en la crítica. Quien piensa *es* la clase obrera y piensa, para responder a la segunda pregunta, desde lo *otro* del sistema. Y esto tiene consecuencias.

Althusser podría responder que no tiene ningún inconveniente en decir "proletariado" en lugar de decir "Marx". Es cierto. Pero el problema, como decimos, son las consecuencias. Decir Marx o decir "proletariado" puede ser, en el orden del concepto, una nominación distinta de lo mismo. Pero si se sale del concepto surge la distinción: decir "Marx" implica permanecer en la problemática teórica, implica un *continuum* teórico donde se inscribe la "revolución teórica" como una mutación dentro del espacio teórico, es algo que sucede en el interior del propio espacio teórico[3]; hablar del "proletariado" implica salir del espacio teórico, abrirlo al proceso histórico. Se trata, por lo tanto, de una transgresión que modifica el lugar y el estatus de la teoría. Althusser habla, éste es su límite y su limitación, de la lucha de clases *en* la teoría, pero se mantiene en el enunciado sin determinarlo: el proletariado lucha en la teoría porque la relación de fuerzas lo obliga

---

mundo, la locura, la delincuencia, el suicidio, el proletariado como clase en-sí (digamos que como clase para-sí el proletariado plantea muchos interrogantes que son fruto de la experiencia histórica, en la medida en que se convierte en un nuevo Logos, una nueva Ley, mientras que como clase en-sí es una clase dominada por la muerte: huelgas salvajes, rebeliones, formas de resistencia que hunden sus raíces en el odio y no en la teoría).

3 Al separar estos dos aspectos (como si fueran *res-extensa* y *res-cogitans*) Althusser no puede, posteriormente, unirlos y explicarse coherentemente la "fusión" de la teoría marxista y del movimiento obrero. Este problema escolástico no se plantearía si reconociera que la teoría marxista *es* la teoría del proletariado: *en este sentido* Marx existe como *nombre* de la fuerza "proletaria".

a luchar en el campo del enemigo y lucha por destruir la teoría del enemigo y el *lugar* de la teoría (no sólo lucha contra la filosofía idealista sino contra la filosofía como tal), no para instalarse en ese lugar como teoría-del-proletariado, como nuevo Saber, Logos o Ciencia.

Vamos a analizar, en la obra de Althusser, el papel que desempeñan las prácticas específicas, los espacios cerrados de la inmanencia y, ante todo, la práctica Teórica.

En el texto de Amiens retoma una de sus viejas tesis: apoyándose en una cita de Lenin afirma que la teoría de Marx "no por ser verificada por sus éxitos es verdadera, sino que por ser verdadera es verificable por sus éxitos y sus fracasos". Por lo tanto todo se resuelve, en sentido estricto, dentro del ámbito teórico: por ser teóricamente verdadera la teoría de Marx es verificable, *a posteriori*, por los éxitos en la realidad. Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, dijo exactamente todo lo contrario: "el problema de si el pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aisla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*"[4]. En la misma obra que comentamos Althusser sostiene "el carácter revolucionario del pensamiento de Marx [...] Revolucionario [pues] provoca una transformación en la filosofía" obligándola a reacomodar "sus categorías para volverlas aptas a la ciencia nueva

[4] Según Althusser los protocolos de verificación de toda ciencia serían inmanentes a tal ciencia. Althusser unifica las ciencias en *la ciencia*, sin tener en cuenta que el investimiento social de determinadas ciencias se vuelve un factor interno de las mismas y que, por consiguiente, lo que denomina protocolos de verificación no pueden ser sólo internos por cuanto en lo interno, como constituyente, se encuentra un factor exógeno: la perspectiva o el "interés" de clase. Lo importante a establecer es de qué manera los intereses de clase excluyen la posibilidad de modelos puramente coherentes si tal coherencia se vuelve atentatoria contra dichos intereses: la belleza del modelo matemático no tiene cabida cuando existe una lucha a muerte por intereses materiales. Rosa Luxemburgo lo señaló con claridad: "...ya que la sociedad está en realidad compuesta de clases y estas clases tienen intereses, aspiraciones y concepciones diametralmente opuestas, una ciencia general humana en problemas sociales, un liberalismo abstracto, una moralidad abstracta, son en el presente ilusiones, una utopía pura". En la concepción materialista desaparece la idea clásica de "verdad" como adecuación entre un sujeto y un objeto o como modelo "desinteresado", para dejar lugar a la idea de lucha, de poder. El marxismo tiene como objetivo construir una cultura y no una ciencia; vale decir realizar una transformación epocal del mundo, donde se modificarán desde las costumbres hasta la intelección, incluida la propia condición de la ciencia, en una apertura monumental de la historia.

y sus efectos" y "dándole a la filosofía, mediante el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, con qué asumir y transformar su práctica": en resumen, obligándola a cambiar, pero en su sitio, conservándola como "filosofía". Por eso, señala, Marx es revolucionario "en la teoría y en la práctica" (subrayo la conjunción para marcar la hiancia althusseriana, su no-ver lo que ocurre bajo sus ojos: la destrucción de la práctica teórica como especificidad). Hay que convertir, en consecuencia, a Marx en un *filósofo*, pero como Marx nunca escribió *su* obra de filosofía, hay que afirmar, adhiriéndose a la metáfora hecha por Lenin en otro contexto, que *El capital* es la obra donde la filosofía de Marx está en "estado práctico". Podemos enunciar una anti-tesis althusseriana: en *El capital* no hay una filosofía porque Marx, vale decir el proletariado, no tiene filosofía o, dicho de otra manera, *El capital* es un momento de la práctica polimorfa del proletariado. Tal vez sin darse cuenta de ello, al conservar la "filósofía" Althusser conserva el concepto de sujeto, pues no es suficiente negar teóricamente al sujeto para hacerlo desaparecer como soporte ontológico de las prácticas, ya que el sujeto unario se mantiene en los *lugares* de donde se cree haberlo suprimido realmente por el hecho de haberlo negado a nivel teórico.

Aquí se encadena otro aspecto del althusserianismo que se vincula con su "desviación teórica"; el problema de la relación de lo real con la teoría, o del concepto con la realidad. Sigamos, por ser fundamental y por no haber sido aún sometido a "autocrítica", el curso de su pensamiento en *Para leer 'El capital'*. El objetivo de Althusser es criticar lo que denomina el "izquierdismo", el "humanismo" y el "historicismo" de algunos marxistas (Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukács y Gramsci, entre otros) que, para sus lucubraciones teóricas, habrían encontrado base en los textos del propio Marx, por cuanto éste, según Althusser "produjo en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores" pero, por otra parte, "no pensó –y es la suerte común a todos los inventores– con toda la nitidez deseable, el *concepto* de esta distinción", vale decir que Marx, siempre según Althusser, "no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones de su quehacer teóricamente revolucionario"; además y esto es lo más grave para Althusser, "pensó, a falta de algo mejor, con base en conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de desajuste entre el concepto semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican" (p. 132). La tesis marxista respecto a la relación entre realidad y categoría es clara y constante, lo cual demuestra que no se trata de

una tesis circunstancial sino de algo *pensado;* no se trata de que Marx, ocupado en la redacción de su gran obra teórica, no haya tenido el tiempo necesario para corregir esta tesis, sino de que esta tesis es una tesis marxista. Veámoslo.

En *El capital* (I, 1, pp. 73-74) afirma que Aristóteles no podía llegar a descubrir que "bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual y por tanto como *equivalentes*" "porque la sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era *la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*". Este "secreto" (el de la igualdad de todos los trabajos) "sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular" lo cual "sólo es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo..."; "Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió [a Aristóteles] averiguar en qué consistía, 'en verdad', *esa relación de igualdad*". En su conocida carta a Annenkov, de 1846, dice que "... las *categorías económicas* no son más que *abstracciones* de esas relaciones reales...": (*Cartas sobre 'El capital'*, p. 26); en la misma carta (pp. 28-29) agrega: "Y aún menos ha comprendido [Proudhon] que los hombres, que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales", "en lugar del gran movimiento histórico que nace del conflicto entre las fuerzas productivas de los hombres... y sus relaciones sociales que ya no corresponden a esas fuerzas productivas; en lugar de las terribles guerras que se están preparando entre las diferentes clases de una nación y entre las diferentes naciones; en lugar de la acción práctica y violenta de las masas... el señor Proudhon coloca el detestable movimiento de su cabeza... debido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario: hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Los textos más conocidos donde Marx enuncia en términos estrictamente materialistas esta relación y a los que por su parte Althusser califica de "ultra-hegeliano", son el "Prólogo" a la *Crítica de la economía política*, donde Marx afirma que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia y la *Introducción de 1857*. Esta tesis marxista es negada radicalmente por Althusser y como para que no queden dudas al respecto transcribe *in extenso* las citas de Marx que deben ser suprimidas por anti-marxistas. Hegel había sostenido que la filosofía es la "expresión de una

época de pensamiento"[5]; de allí la crítica de Althusser a Marx sobre este punto: "la historia habría alcanzado, de alguna manera... este presente específico excepcional donde las *abstracciones científicas existen en estado de realidades empíricas...*" (Althusser invierte el problema: no se trata de que las abstracciones científicas existan como realidades empíricas, sino que de la realidad empírica se puedan abstraer conceptos científicos, lo cual, por supuesto, no es lo mismo) "...donde la ciencia, los conceptos científicos, existen en forma de lo *visible* de la experiencia como otras tantas *verdades* a cielo despejado" (nuevo equívoco: Marx dice reiteradamente que la ciencia no se da en la percepción, pues si las relaciones que descubre la ciencia fueran perceptibles no existiría la ciencia; una cosa es que exista una realidad determinada que puede ser categorizada y otra que las categorías aparezcan a nivel sensible –visible– como tales, lo cual sería absurdo). ¿Por qué confundir las cosas?

En realidad, en esta polémica, Althusser se aplica a defender el "campo teórico" considerándolo como algo *en sí*, que sólo puede ser sometido a su propia legalidad y confrontado con su historia inmanente. Si las categorías existieran en la *realidad*, entonces ¿a qué se reduciría la "revolución teórica de Marx"? Althusser necesita justificar de una u otra manera su tesis y para hacerlo recurre al expediente de lo que llama lectura "sintomal", que consiste en demarcar la letra y el contenido *verdadero*, científico, del discurso marxista, el que en muchas ocasiones –según Althusser– no coincide con el primero: Marx –como vimos– no habría pensado su descubrimiento o, en el mejor de los casos, habría dado cuenta de su descubrimiento mediante categorías no adecuadas al mismo. Este procedimiento de lectura, que en cierto sentido es válido, a su vez puede convertirse en un procedimiento delirante de suplantación de un discurso real por un discurso posible que, en realidad, es el discurso del crítico. Son tan numerosas las partes esenciales del marxismo excluidas por Althusser (acusándolas de economicismo, hegelianismo, historicismo, humanismo, izquierdismo, etc.) que al término de su análisis en lugar de encontrarnos con Marx nos encontramos con el propio Althusser como representante

[5] Sin embargo la diferencia entre Marx y Hegel es radical: cuando Hegel dice que la filosofía es la expresión en pensamiento de una época, *cierra* la posibilidad de transformación pues reduce la época al desarrollo de la Idea; para Hegel la empiria es el desenvolvimiento de la Idea, luego el concepto lo es de ese empírico que es Idea, vale decir que lo empírico es inmovilizado: la filosofía piensa con conceptos una época que es un momento de la Idea. En Marx el concepto refleja una *realidad material* e histórica, el concepto está abierto a la historia como materialidad, como diseminación material no sujeta a nada trascendental (Idea).

del ML (marxismo-leninismo). Su método de lectura "sintomal" le permite excluir no sólo las tesis centrales del materialismo histórico a las que hicimos referencia sino, como veremos enseguida, hasta la primera sección de *El capital*, incluido el esencial capítulo sobre el "fetichismo de la mercancía".

El gran *fantasma* de Marx habría sido Hegel. A Hegel se deberían todas las *desviaciones* de Marx en relación al marxismo[6] (salvo algunas ideas que, según los últimos escritos de Althusser, Marx habría tomado de Hegel: como ser la idea de "proceso sin sujeto" a la que nos referiremos más adelante). Según nos dice Althusser la primera sección de *El capital* fue redactada por Marx una docena de veces: sin embargo la dificultad de esta sección derivaría, según expresa Althusser textualmente, del "prejuicio hegeliano" que tenía Marx y que lo llevaba a considerar que "en toda ciencia el comienzo es arduo". Vale decir que el prejuicio marxista-hegeliano de que el comienzo de toda ciencia es arduo lo llevó a redactar la primera sección de *El capital* de manera ardua, difícil. En sus *Escritos* (pp. 32-37) Althusser sostiene que "Debemos sacar la conclusión de este hecho [Marx reconoce en una carta que ha coqueteado con la dialéctica hegeliana], lo que supone, en último extremo, reescribir la sección primera de *El capital*, de modo que se convierta en un 'comienzo' no ya 'arduo' sino fácil y sencillo". Las tachaduras se suceden: "La misma influencia hegeliana salta a la vista en la *imprudente* (subrayado de O. del B) fórmula del capítulo XXXII de la sección VIII del libro I, en que Marx, hablando de la 'expropiación de los expropiadores', afirma: 'es la negación de la negación' " y luego esta lapidaria afirmación: "último resto de la influencia hegeliana y esta vez flagrante y extremadamente perjudicial [...]: la teoría del fetichismo", con la que promete arreglar cuentas alguna vez (p. 37). A continuación agrega: "no es este el momento de extenderse sobre estos diferentes puntos, que exigirían una larga demostración. Sin embargo debo indicarlos, puesto que, juntos con el muy equívoco y (desgraciadamente) célebre 'Prefacio' a la *Contribución de la crítica de la economía política* (1859), el hegelianismo y

6 Marx piensa lo contrario. En el segundo tomo de *El capital* se lee: "En una resención acerca del primer tomo de *El capital*, el señor Dühring pone de relieve que en mi celosa devoción por el esquema de la lógica hegeliana, descubro hasta en la forma de la circulación las figuras hegelianas del silogismo. Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo, etc." (Tomo II, Vol. 5, edic. siglo XXI, p. 658).

el evolucionismo... de que están impregnados han causado muchos estragos en la historia del Movimiento obrero marxista" (p. 38).

La necesidad planteada por Althusser de una re-escritura de la primera sección de *El capital* no es una provocación (la provocación desempeña en su obra, como lo reconoce en el discurso de Amiens, un papel "metodológico") sino una afirmación teórica althusseriana. En su trabajo acerca de la relación entre Lenin y Hegel, vuelve a afirmar la "necesidad" de re escribir esa parte de *El capital*: "en realidad no puede comprenderse ni una línea de la sección I del libro 1, a menos que se la despoje de su 'envoltura' hegeliana en un cien por cien, a menos que se efectúe una lectura materialista, como Lenin lee a Hegel, de dicha sección I del libro 1, a menos que, perdón por esta pretensión, se la *re-escriba*" (subrayado por Althusser) (*Escritos*, p. 86). Marx, por su parte, opinaba algo diametralmente opuesto, como se deduce de su carta a Lassalle del 11 de marzo de 1858: "el primer fascículo debería constituir en todo caso relativamente un todo y, como *las bases de todo el desarrollo* están contenidas en ella..." (subrayado de O. del B.); en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867: "lo mejor que hay en mi libro es: I. (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el primer capítulo, el doble carácter del trabajo, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio...". Althusser pretende ganar para su "causa" a Lenin retorciendo las apostillas de Lenin a la *Lógica* de Hegel. En sus llamados *Cuadernos filosóficos* Lenin escribió un aforismo que Althusser comenta: "Es completamente imposible entender *El capital* de Marx y en especial su primer capítulo [Althusser agrega aquí, en mitad de la cita de Lenin, lo siguiente: "la espantosa –puesto que todavía es hegeliana, no sólo en su terminología, sino también en su orden de exposición– sección I del libro I"] sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel..."(p. 172). En la misma página, en relación al problema realidad-categoría, Lenin dice que "Hegel *demostró* realmente que las formas y las leyes lógicas no son una cáscara vacía sino el *reflejo* del mundo objetivo". Y en la página 221 agrega Lenin esta frase significativa: "La transición de la idea lógica a la naturaleza le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés". Y en la página 170: "Marx *aplicó* la dialéctica de Hegel, en su forma racional, a la economía política". Vale decir que Lenin, quien, según Althusser, "no cedió *ni un solo instante* a estas páginas hegeliano-evolucionistas" (se refiere al mencionado "Prólogo" de Marx), también habría cometido el pecado propio del marxismo: su hegelianismo. En la página 141 de sus *Cuadernos*, Lenin es terminante

respecto a la inversión materialista de Hegel y llega, en la página 180, a sostener: "El materialismo histórico como una de las aplicaciones y desarrollos de las ideas geniales, simientes existentes en embrión en Hegel". Como culminación de esta "inversión" tanto de Marx como de Lenin, Althusser, que se encuentra con la frase donde Lenin afirma que quien no ha leído la *Lógica* de Hegel no puede entender *El capital* y con el hecho de que, según él, Lenin escribió entre 1893 y 1905 "prodigiosos textos" marxistas, debe realizar una verdadera pirueta teórica y afirmar (no demostrar) que al haber leído bien *El capital,* Lenin había leído, sin necesidad de leerla, la *Lógica,* produciendo de esta manera un "milagro" pues según Lenin (lo que habría que discutir es la afirmación de Lenin) no puede entenderse *El capital* sin leer y entender la *Lógica*...

Aquí se entrecruzan dos problemas, uno es el de la práctica revolucionaria y otro el de la lectura sintomal. Al primero lo dejamos para más adelante; del segundo bástenos agregar que esta lectura se ha convertido en una serie de *cortes interesados* de los textos marxistas. Lo cierto es que los textos marxistas no entran en el enrejillado epistemológico a que quiere reducirlo Althusser y este hecho, en lugar de llevarlo a cuestionar el enrejillado, el esquema, lo hace cuestionar el texto. En lugar de cuestionarse sobre el estatuto del texto, sobre el "enigma" que este texto representa para una lectura "filosófica" y que, según mi criterio, sólo es comprensible desde *fuera* de la filosofía, opta por podar el texto. Si Marx escribió la primera sección doce veces y la escribió tal como está (pese a que Engels le pidió que tratara de hacerla más sencilla), ese y no otro *es* el texto de la sección primera. El hecho de que haya "coqueteado" o de que esté, si lo estuviera, dominado por la conceptualización hegeliana, constituye el problema a resolver: ¿qué significa coquetear con la terminología hegeliana? ¿qué diferencia existe entre *modo* de investigación y *modo* de exposición? ¿qué papel desempeña la conceptualización hegeliana en el texto marxista? Estos problemas no pueden resolverse pidiendo que se "re-escriba" la primera sección hasta volverla fácil y sencilla. Más aún si se tiene en cuenta que al escribir la primera sección Marx tenía ya pensado todo *El capital:* vale decir que esa redacción no es aleatoria sino un monumento teórico que plantea problemas cuya resolución no consiste en rescribirlo, como exige Althusser. La frase de Lenin también está englobada en un *modo de lectura* que, a la práctica burguesa de la lectura, le plantea enigmas irresolubles. Además hay toda una serie de observaciones de Lenin a las que Althusser tacha por el simple hecho de que cuestionan su propia tesis. La afirmación sobre el vínculo de intelección *Lógica-Capital* debe entenderse así, en este

contexto, no como una afirmación apodíctica sino como una insinuación: Lenin puntuaba su lectura, pero convertir esa frase en una *condición* lleva, posteriormente, al absurdo en que cae Althusser. Se entra en un mundo escolástico donde los mentados problemas del "movimiento obrero internacional", como los llama, quedan reducidos al orden formal de la teoría.

Según Althusser un típico problema de arrastre hegeliano es el problema del "fetichismo". Con él se vinculan varias líneas de su pensamiento y , en primer término, el del llamado "corte" epistemológico. En la *Autocrítica* afirma que en la *Ideología alemana* Marx ya posee la batería de conceptos propios y desligados, fundamentalmente, de la economía clásica, mientras que en los *Manuscritos económico-filosóficos* todavía utiliza los conceptos de la economía clásica como si fueran la "última palabra" sobre economía. Sin embargo, según Rosenberg, recién en la *Miseria de la filosofía* se encuentra "presente la 'base' de la teoría de la plusvalía" y según Vygodskij (*Il pensiero economico di Marx*) recién en 1847 Marx modificó su posición negativa frente a la economía política clásica; dice Marx: "la teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual". Su doctrina sobre el doble carácter del trabajo es "elaborado por Marx, por primera vez, en el manuscrito de 1857-1858 [...] donde la teoría del valor de Ricardo es definitivamente superada" (Vygodskij, p. 17). Como puede verse, una cosa es la historia de la elaboración de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política y la otra es la necesidad que tiene Althusser de realizar un "corte epistemológico" que le permita captar en estado puro la teoría marxista. Lo cual, sin querer detenernos en este tema, nos lleva a problematizar dicho corte[7] : el corte

[7] Lo que llamamos el pensamiento (de) Marx pertenece al gran movimiento del derrumbe de Hegel (Trendelenburg, Feuerbach, Bauer, Strauss). Marx se instala teóricamente en la crítica "comunista" de la sociedad, crítica *en marcha*, que no inventa él y en la descomposición de la economía clásica (Ricardo y sus discípulos de "izquierda"). Se trata de un problema histórico: basta asomarse a lo que llamamos el problema de la intertextualidad del pensamiento (de) Marx, para tener una idea muy general de ese pensamiento sin dueño que es el pensamiento de la clase obrera. Por eso los "cortes" epistemológicos son tan difíciles, por no decir imposibles y vanos, porque se trata de un proceso masivo, en diferentes niveles, que arrastra a una cultura a la que destruye y que no puede reducirse a un nombre: lo fundamental es la aparición de la clase obrera, que aparece como lo *otro* de la burguesía, un *fantasma*, diría Marx. Este fantasma tiene por objetivo construir una nueva sociedad y no una nueva "ciencia" y lo que en este contexto se puede llamar "ciencia" es un instrumento de lucha: la explicación del funcionamiento de una sociedad que oprime al mundo y lo lleva a la catástrofe, pero una explicación que se constituye con base en un "plan" de "lucha a muerte". En otras palabras, se trata del conocimiento del enemigo, conocimiento

es un corte en la realidad, es una fractura epocal, consistente en la aparición histórica de la clase obrera. No se trata de un corte en la teoría, sino la ruptura teórica producida por la ruptura social. Por otra parte, aquí menos que en ningún otro lugar nos encontramos con un proceso lineal. Más bien deberíamos hablar de una complejidad potenciada: hay una multitud de cortes, continuidades y rupturas, ensamblajes y repeticiones. La teoría del corte epistemológico de Althusser pretende remplazar un movimiento complejo, las formas mediantes las cuales la clase realiza a través de *sus* intelectuales la batalla teórica, por el surgimiento traslúcido de una nueva teoría *en el campo de la teoría burguesa*. Althusser busca confundir: no se trata de negar el nombre "ciencia marxista" o "teoría marxista" que, como siempre repite Althusser, "fueron empleadas miles de veces y consagradas por la historia del movimiento obrero" sino de precisar su contenido. No se trata de las palabras ("la conservación o la desaparición de estas *palabras*, su defensa o aniquilamiento, son la clave de auténticas luchas de carácter manifiestamente político e ideoló-

---

necesario para destruirlo y nada más. Lo que se debe ver no son los árboles sino el bosque, el movimiento "histórico" del proletariado, la apuesta de su lucha y no poner el centro en la constitución de una nueva ciencia. Se trata de la constitución de una clase como clase revolucionaria, de la destrucción del mundo capitalista y la posibilidad de una nueva cultura. En lugar de recurrir a la epistemología habría que recurrir a la arqueología (en el sentido que le da al término Foucault) para estudiar el nacimiento de la teoría revolucionaria del proletariado.

En este contexto debe también analizarse el concepto de "inversión". En realidad Marx se instala en un suelo *originario* (y esta instalación inaugura una nueva época teórica, como correlato de una nueva época histórica) que está más allá del problema de la "inversión". La inversión pertenece al orden burgués y de la filosofía dentro del orden burgués; por eso en sentido estricto la inversión teórica es enunciado por Feuerbach; Marx se instala teóricamente en esa inversión para su análisis filosófico de Hegel, para decubrir, en relación al Estado, la inversión hegeliana del predicado en sujeto, (la cual es una inversión *histórica*); posteriormente Marx analiza la inversión específica del capital; las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Pero para esta crítica Marx debe estar fuera de la inversión. La inversión conserva los lugares, invierte los lugares, el predicado se convierte en sujeto y luego el sujeto en predicado. Es esencial para la inversión este mantenimiento de la estructura donde se produce la inversión por un cambio de lugar. Lo *originario* es un espacio donde se suprimen los lugares, donde, en consecuencia, no tiene *sentido* la inversión. En última instancia se trata, para la revolución, de suprimir todas las clases, de suprimir el Estado, etc. y no de conservarlos cambiados de signo, *invertidos*. También en la teoría Marx se instala fuera de la inversión (la inversión de la realidad social es realizada por la burguesía) para poder criticarla: pero la crítica no lleva a una nueva inversión sino a una sociedad originaria. En una palabra: la inversión es un concepto que rinde cuenta de una realidad y sirve, como concepto, para rendir cuenta del funcionamiento de esta realidad, pero su utilización no es posible; no se trata de una inversión sino de un *afuera*.

gico") sino del significado de las mismas: lo que en realidad hace Althusser es desplazar el problema hacia los términos para reprimir el contenido.

En cuanto al problema del "fetichismo de la mercancía" podemos afirmar que para Althusser se trata: a) de algo sobreañadido al discurso de *El capital* y b) de un concepto que representa al concepto hegeliano de alienación *en* la crítica de la economía política marxista. En la problemática idealista el concepto de alienación rinde cuenta del extrañamiento de la conciencia de sí en una ascesis cuya culminación es su vuelta a sí como Saber Absoluto, vale decir de una conciencia independiente de las condiciones reales de existencia que al extrañarse constituye, en un movimiento necesario, el mundo "humano". Tal es el itinerario de la conciencia desde lo sensible hasta el Saber Absoluto según la descripción hecha por Hegel en la *Fenomenología*. Pero Marx definió al hombre como "conjunto de relaciones sociales", rechazando radicalmente la idea de una conciencia pura, lo que hace incomprensible la vinculación que establece Althusser entre la problemática social de Marx y la problemática de la conciencia de Hegel. Por lo menos a partir de las tesis sobre Feuerbach y, no pretendo aquí *fechar* el enunciado, Marx define al hombre como *conjunto de relaciones sociales*, lo que vuelve imposible dicha identificación con Hegel. Marx usó constantemente el concepto de "alienación" para rendir cuenta de un proceso real de objetivación de las relaciones sociales. No se trata sólo de los *Manuscritos* de 1844 (tan criticados por Althusser) sino también de los *Grundrisse*, de *El capital* (donde se enuncia, en el libro I, la teoría del fetichismo de la mercancía y en el libro III se dice que "en la exposición de la cosificación de las relaciones de producción y de su independización frente a los agentes de la producción, no entramos a considerar la forma cómo las relaciones, a traves del *mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los periodos del crédito, los ciclos de la industria y del comercio*, la alternación de la *prosperidad y la crisis*, se les presentan como leyes naturales prepotentes que los dominan pese a ellos y se hacen valer frente a ellos como una ciega necesidad"), del *capítulo VI*[8] de *Teorías de la plusvalía* (I, 330), etc. El concepto

[8] En *El capital*, libro I, capítulo VI (inédito), edic. Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 19-20; Marx sostiene que "El capital sólo funciona en cuanto capital *personificado*, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como *trabajo personificado*, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza. Este trabajo, en cuanto tal, se presenta de hecho como un elemento incorporado al capital, en el proceso de producción, como su factor vivo,

de "fetichismo" usado en *El capital* rinde cuenta de un proceso que, lejos de pertenecer a la problemática hegeliana y de constituir una rémora idealista, es *el* concepto donde se articula su crítica a la economía política (los conceptos de valor, trabajo abstracto y concreto, plusvalía, fuerza de trabajo, etc. son conceptos determinados, mientras que el concepto de fetichismo es un concepto que determina al conjunto del modo de producción capitalista)[9].

---

variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros [...] no son sino meros resultados del proceso de producción, *los* productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social [...] se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa [...]. Se trata del *proceso de enajenación"* y continúa un análisis que no puede dejar de recordar, pero invertido, el texto hegeliano de la lucha de conciencias de la *Fenomenología:* "aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha hechado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta [en Hegel la conciencia que arriesga su vida en la lucha a muerte por el reconocimiento cae posteriormente en la molicie y es desplazada por la conciencia esclava pero creadora de la cultura mediante el trabajo, etc, O. del B.], mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento".

[9] Respecto al problema del fetichismo de la mercancía, es un avezado y distinguido discípulo de Althusser quien desarrolla la crítica. Etienne Balibar, en su libro *Cinq études du matérialisme historique,* primero se encarga de desprestigiar a los sostenedores de la validez del concepto (en este caso Lukács, dejando de lado –¿por qué?– a Rubin, Rosdolsky, Grossmann, etc.) oponiéndolos a Lenin, quien en su trabajo *A propósito de la dialéctica* habla de la dialéctica de la mercancía "sin hacer alusión al fetichismo". Pero en realidad a quien se critica es a Marx: en la p. 213 Balibar se pregunta: "¿en qué medida el análisis del 'fetichismo' es esencial al análisis que realiza Marx en *El capital*?" y, más adelante "en tanto que teoría [...] la explicación de Marx [...] ¿es verdaderamente *materialista*? ¿*Siempre* podemos considerarla como tal? ¿Es compatible, sin ocasionar graves contradicciones y crear verdaderos obstáculos teóricos, con la problemática del materialismo histórico?" Y la respuesta de Balibar es contundente: "No lo creo" (p. 220) y agrega: "la pareja antitética de las 'personas' y las 'cosas' [...] es el núcleo mismo del derecho y de la ideología burguesa".

Balibar critica la teoría marxista del "fetichismo de la mercancía" por ser ideológica ("ideológica burguesa", p. 220) y por cuanto, de esta manera, "obstaculiza, de hecho, una teoría materialista de la ideología y de la historia de las ideologías". Más adelante agrega que "un efecto ideológico [...] sólo puede explicarse por una causa positiva, por la existencia y el funcionamiento de verdaderas *relaciones sociales ideológicas* (jurídicas, morales, religiosas, estéticas, políticas, etc.) [...] Relaciones sociales específicas, realmente distintas de las relaciones de producción, aún cuando determinadas por ésta 'en última instancia'. 'Realmente distintas' significa realizadas, materializadas, en prácticas específicas, dependientes de aparatos ideológicos particulares". Se trata, como puede verse, de reivindicar la inmanencia, la especificidad, de la práctica ideológica

Sin intención de desarrollar aquí mis ideas al respecto, adelanto la hipótesis de que Marx, en su teoría del fetichismo, se refiere a un proceso progresivo por medio del cual el sistema capitalista vuelve objeto o cosa el mundo humano en su conjunto. Se trata de un proceso mundial y transhistórico, en la medida que determina a los países llamados "socialistas". Frente a esta fuerza de fetichización que tiende

---

que actúa mediante aparatos materiales (los A.I.E. 'Aparatos Ideológicos del Estado') y no de encontrar en otro lugar (en lo que Balibar llama " 'efectos de estructura' de la circulación de las mercancías", p. 222) la causa última de la ideología. Razona Balibar: durante mucho tiempo los marxistas (¿?) pensaron que bastaba subvertir las relaciones sociales de producción para que se inaugurara un mundo traslúcido, no-ideológico, pero la práctica histórica (la experiencia de las revoluciones socialistas de nuestro siglo) demostró que la ideología subsiste y esto ocurre así porque tiene niveles propios, realidad propia, al margen de dichas relaciones. Podemos preguntarnos: ¿y esto qué tiene que ver con el marxismo? Marx señaló con justeza que es en la estructura económica donde se produce el fenómeno de inversión que denominó fetichismo y se produce a través de la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía; su teoría del fetichismo está ligada esencialmente a su idea de trabajo abstracto, y a su teoría del valor. Sólo el proletariado logrará –que su fuerza de trabajo deje de ser– una mercancía, pues lo que hoy se sabe es que (y Balibar no dice nada al respecto) la supresión de los capitalistas no basta: las relaciones de producción se reconstituyen con otros nombres. Es lo que hemos dicho: son los aparatos, las instituciones, las que generan su cuerpo material de ideas. Si la fábrica, si el Estado, si la escuela y la familia subsisten como tales, en un plazo más o menos breve tienden a reconstituir su contenido. La revolución cultural china apunta a resolver este problema: mientras no se puedan destruir las instancias, las instituciones y los aparatos, hay que atacarlos, revolucionarlos y esto sólo se logra si las clases explotadas son las que tienen el poder: la política al puesto de mando (Mao). Balibar confunde: si la clase *obrera no tiene el poder* en la fábrica y en el Estado, de nada le valdrán los A.I.E. Lo que debe establecerse es quien es el sujeto de la revolución: ¿la clase o los "representantes" de la clase?

Balibar no puede (por "disciplina" partidaria) analizar la Unión Soviética y esto lo lleva a un callejón sin salida; no se trata de decir, o declarar, que se socializan las relaciones de producción, se trata del poder real, total, que debe ser de la clase. Aquí se podría recurrir a la distinción freudiana entre *comunicarle* al paciente las causas de su conflicto (lo que no lo resuelve) o que el propio paciente, mediante el proceso del análisis, las haga conscientes. Una cosa es decirle a la clase que es dueña del poder, explicarle en qué consiste el fetichismo y otra cosa es que la clase, apoderándose del poder, suprima en los hechos el fetichismo. En este sentido no planteamos un "monismo"; al monismo lo constituye la burguesía. Esto es lo que no ve Trías en su libro *Teoría de las ideologías:* la distinción entre una fenomenología de las prácticas e instancias y una crítica revolucionaria que instaura una práctica descentrada y polimorfa. Aquí es útil la distinción de Villoro (y la articulación) entre lo gnoseológico y lo sociológico. Trías, según mi entender, confunde el problema pues reduce a ideología todo proceso gnoseológico: todo desconocimiento sería ideológico; mientras que Villoro (respetando a Marx) articula al elemento gnoseológico un factor "de dominio", lo que podemos llamar un factor social de clase (ver: Luis Villoro, *Sobre el concepto de ideología*). Althusser, al convertir el *mundo vivido* (concepto fenomenológico "sobredeterminado" por el concepto durkheiniano de Representación, como bien señala Marc Augé) en mundo ideológico general,

a lo absoluto se levanta la fuerza revolucionaria de las clases explotadas. El enfrentamiento de estas dos fuerzas se expresa, a nivel del concepto, por el fetichismo y la revolución. De alguna manera y de ser esto así en nuestra época estaría en juego el "destino" de la humanidad, Marx, al introducir el concepto de fetichismo de la mercancía, fija el eje central de la economía capitalista: nos encontramos frente a una *máquina* cuya acción creciente convierte el mundo del hombre en un mundo inerte; pero esta máquina, al mismo tiempo que tiende necesariamente a la fetichización absoluta del todo social, engendra, por otra parte y, también necesariamente, una fuerza de subversión que tiende a destruir la sociedad capitalista. La división de las prácticas en nuestras sociedades aparece como una consecuencia de este proceso de fetichización: son los lugares "naturales", "objetivos", donde deben ubicarse naturalmente *todas* las prácticas, incluso la práctica revolucionaria de la clase obrera. También encuentra su explicación en este proceso de fetichización un concepto que Althusser atribuye a Marx diciendo que es el concepto fundamental que Marx (esta vez sí) toma de Hegel: el concepto de "proceso sin sujeto(s) ni fin(es)". Me atrevo a sostener que en este concepto se produce la *culminación* de la ideología burguesa y que expresa, en la teoría, el proceso de fetichización que al llegar a lo absoluto (si llega) será, en la realidad, *proceso sin sujeto*[10]. La idea de "proceso sin sujeto" se inscribe en el terreno del fetichismo; la idea de sujetos constituidos, de sujetos "en proceso", se inscribe en el terreno de la subversión.

Para demostrar su tesis sobre el "proceso sin sujeto" Althusser se remite a un texto de la edición francesa de *El capital*: "la palabra proceso, que expresa *un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales*, pertenece desde hace mucho tiempo al lenguaje científico de toda Europa. En Francia fue introducido primeramente, con mucha timidez, en su forma latina de *processus*. Posteriormente

---

a-histórico, eterno, etc., realiza una distinción irrelevante y que crea confusión. Su recurrencia posterior a los Aparatos Ideológicos de Estado es casi obvia: a partir de Gramsci y su concepto de guerra de posición, de revolución, no como *toma* del poder sino como *construcción* del poder y de toda la lucha antiinstitucional (la problemática de los consejos de fábrica gramsciana, la lucha antipsiquiátrica, las luchas en las escuelas y universidades, los movimientos antiautoritarios, etc.) el planteamiento de Althusser resulta excesivamente simple. Por otra parte aprovecha, enunciándolas sin declararlas, todas estas temáticas "contestatarias".

[10] En realidad el teórico de este *proceso* fue Max Weber, mientras que Marx fue su crítico. Max Weber señaló que "el futuro pertenece a la burocracia... Ahí donde una vez manda el moderno funcionario capacitado, su poder es virtualmente indestructible porque toda la organización de las disposiciones más esenciales de la vida se ajusta convenientemente a su comportamiento" y "todas las señales del clima *económico* apuntan hacia una decreciente libertad".

ha ido introduciéndose, desprovista de este pedante disfraz, en los libros de química, psicología, etc., y en algunos textos metafísicos. Acabará obteniendo su carta de ciudadanía. Obsérvese, de paso, que los alemanes y los franceses en su lenguaje ordinario emplean la palabra 'proceso' en su sentido jurídico" (citado en *Escritos*, p. 78). En esta cita, como se ve, Marx habla de proceso y no de "proceso sin sujeto". No obstante conviene que nos detengamos en este punto. Primero para reafirmar la posición materialista de crítica a todo sujeto trascendente o unario; segundo para reafirmar, también, la idea de sujeto constituido, evitando así que bajo el concepto de *proceso sin sujeto* penetre la idea "teoricista", propia de una sociedad tecnócrata y fetichizada hasta tal punto que los propios capitalistas *desaparecen* remplazados por cuerpos de administradores *anónimos* (capitalismo-sin-sujeto), que funda el desarrollo de una sociedad masificada (fascista). En cuanto a la idea de "proceso", conviene recordar que su negación constituyó uno de los puntos centrales de la lucha de Althusser contra lo que llamó *desviaciones historicistas* del marxismo.

Aquí, como en su crítica a la relación realidad-categoría, Althusser entabla una batalla que pretende ser decisiva contra lo que llama desviación "historicista" del marxismo. Por razones que hacen a la estructura global del materialismo absoluto, conviene analizar el curso de su pensamiento. En su libro *Para leer 'El capital'* Althusser afirma que "el reproche de fondo que Marx, desde *Miseria de la filosofía* a *El capital*, dirige a toda la economía clásica, es de tener una concepción *ahistórica*, eternitaria, fijista y abstracta de las categorías económicas del capitalismo" (p. 102 y ss.). Marx, en *Miseria de la filosofía* dice que "los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa... como categorías fijas, eternas, inmutables [...] los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo estas relaciones se producen, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer [...] Estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios". Esta crítica de Marx a los economistas clásicos no es ocasional sino expresiva de uno de los principios básicos de la dialéctica, no obstante, según Althusser, "permanece superficial y equívoca, mientras su crítica es infinitamente más profunda. Pero sin duda no es una casualidad si Marx quedó a menudo a medio camino de su crítica real en su crítica declarada, cuando centra *toda* (subrayado de O. del B.) su diferencia con los economistas clásicos en la no-historicidad de su concepción. Este juicio ha pesado mucho en la interpretación que se ha hecho no solamente de *El capital* y de la teoría marxista de la economía política, sino también de la filosofía

marxista. Estamos aquí en uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, diría, incluso, en el punto estratégico número uno del pensamiento de Marx, donde el inacabamiento teórico del juicio de Marx sobre sí mismo ha producido los más graves malentendidos [...] Todos estos malentendidos se pueden agrupar en torno a un malentendido central acerca de la relación teórica del marxismo con la historia, acerca del pretendido historicismo radical del marxismo [...] Si *toda* (subrayado de O. del B.) la diferencia que separa a Marx de los economistas clásicos se resume en el carácter histórico de las categorías económicas, basta a Marx historizar estas categorías..." (p. 102). Subrayé dos veces la palabra *toda* porque mediante su utilización se produce un trastocamiento imperceptible del problema: Marx ha repetido en varias oportunidades cuáles son sus descubrimientos en economía (en *El capital*, I, p. 51, dice "he sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política..."; en la página 59 de la misma obra dice que "de lo que se trata aquí, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria..."; en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867 señala que lo mejor de *El capital* es subrayar el doble carácter del trabajo, el análisis de la plusvalía independientemente de sus formas particulares) como para que Althusser, con absoluta ligereza, sostenga que según Marx y sus epígonos "historicistas", *toda* la diferencia con los economistas clásicos está en la historización de las categorías. Se trata de otra cosa, de algo que Althusser tampoco *ve* y es, precisamente, la idea de *proceso* que luego utilizará con otros fines teóricos. Marx descubre un conjunto de categorías que rinden cuenta del funcionamiento de la economía capitalista desde el punto de vista de la clase obrera; pero la idea de proceso es exterior a la economía burguesa, es su límite y sólo puede ser enunciada desde el proletariado porque implica el reconocimiento de la muerte de la sociedad capitalista: es, precisamente, el punto de articulación de la economía con la revolución. Althusser, obsesionado por su teoricismo, por la inmanencia de lo teórico, no puede comprender esta transgresión, la introducción en la problemática puramente teórica de un elemento exógeno (también Colleti se preguntará, perplejo, en su entrevista con la *New Left Review*, "¿puede una teoría puramente científica contener en su seno un discurso acerca de la alienación? El problema aún no ha sido resuelto"), pues ¿qué quiere decir Marx al historizar las categorías, las que, como vimos, para él (no para Althusser) no son reflejo de la realidad sino que la lucha de la clase obrera

modificará, es decir *historizará* dichas categorías al suprimir la realidad que les sirve de base material? ¿Pero cómo ver esta modificación del suelo teórico si se está fascinado por una concepción fijista de las prácticas? Todo este texto es una deformación y un ocultamiento sistemático de la verdadera problemática. Nadie ignora (¿o se pretende sorprender en su buena fe al lector desprevenido que quiere saber cómo debe leerse *El capital*?) cuáles son los descubrimientos de Marx en economía y el papel que juega la historia, la *génesis*, en el descubrimiento y articulación de las categorías de *El capital*[11], por eso no deja de ser sorpendente que Althusser polemice (¿con quién? es evidente que, sin decirlo o diciéndolo a medias, con quien polemiza es con Marx) haciéndole decir a su imaginario contrincante que *toda* la diferencia entre Marx y Ricardo está en la historización marxista de las categorías o que Marx es un "Ricardo puesto en movimiento" y *nada más*.

Volvamos al concepto de "práctica(s)" porque en él, según mi criterio, se encuentra la clave de los "errores" teóricos de Althusser; la *causa*, como dijimos, está en otra parte. Althusser reconoce y describe, la existencia de prácticas. Aceptemos: existen prácticas determinadas constituyentes de instancias determinadas cuya articulación jerárquica, lo que denomina determinante en última instancia y dominante, constituyen el todo social complejo. La preminencia de una u otra instancia se debe al proceso de desplazamiento y condensación (conceptos psicoanalíticos) que las rigen; mientras que el concepto de sobredeterminación también psicoanalítico, le sirve para marcar la incidencia entre sí de dichas prácticas. Todo esto también es conocido. Hay una práctica teórica, una práctica ideológica, una práctica política, una práctica económica. Cada una conforma un nivel social propio (la instancia) sometido a ritmos y escansiones temporales específicos, lo cual le sirve para criticar radicalmente la temporalidad hegeliana como temporalidad lineal, basada en el proceso de alienación circular de la Idea, cuyo correlato es el todo hegeliano entendido como todo ideal-homogéneo. Las prácticas-instancias están allí, se las ve, todos estamos apresados por y en ellas: son *lugares* que deben ser ocupados

11 Al respecto existen trabajos como los de Otto Morf, R. Rosdolsky, Mario Dal Pra, Jindrich Zeleny, Rodolfo Banfi, entre muchos otros, que han tratado el problema de las "categorías" de *El capital* con el rigor exigido por el tema. Sobre el papel de lo histórico *en* el análisis económico ver las observaciones de M. Dobb en su libro *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith*. La "lectura" que Althusser hace de *El capital* no puede ocultar, bajo su autocalificación de "filosófica", sus carencias. Lo que en realidad ocurre, como ya lo señaló alguno de sus críticos, es que no puede haber una lectura *filosófica* de *El capital*.

por los hombres o, mejor dicho, no hay hombre fuera de esos lugares, se *es* médico, se *es* obrero, se *es* filósofo: estamos en un mundo de "esencias" que pueden enunciarse a partir de un deber ser. Siempre se debe ser algo, ya sea un obrero, un filósofo o un profesor. ¿Cómo imaginar lo contrario? Althusser, teórico de las prácticas, nos dice más o menos lo siguiente: hay que luchar en cada una de las prácticas en *representación* de la clase obrera y apoderarse de cada instancia como de un bastión enemigo. Y dice más aún: cada uno en su propia práctica, en su instancia, tiene que dar la batalla del proletariado. Marx realiza la revolución teórica, el partido la revolución política, los estudiantes la lucha por un contenido científico de la enseñanza, etc., pero cada uno *en su lugar*. Lo trágico de todo este proyecto es que después de ganada la batalla se dejan subsistir los lugares y es trágico porque para el proletariado lo decisivo es destruir los lugares, mientras que para la burguesía lo decisivo es conservarlos. Althusser ni siquiera menciona este problema. Para él se trata de una suplantación de contenidos y no de una destrucción de lugares: en el lugar de la filosofía idealista hay que instalar el materialismo histórico y dialéctico entendido como filosofía; en lugar del estado burgués el estado proletario, etc., y luego, como corolario, convertir a Marx en teórico y a Lenin en filósofo.

Lo que Althusser no comprende es que, en última instancia, su concepción convierte al marxismo en un reconocimiento de lo dado y, como se sabe, lo dado no es algo natural sino la estructuración precisa del todo social a partir de la división social del trabajo. La clase dominante impone en la realidad este conjunto de instancias que luego son reconocidas teóricamente como un hecho a-histórico. Althusser habla de la "revolución teórica" de Marx y, sin darse cuenta, cae en la trampa última de la burguesía puesto que acepta el escenario que ésta le propone a la práctica revolucionaria del materialismo. La *revolución* de Marx consiste en haberse instalado en una práctica revolucionaria extra-teórica. Si hubiera sido una práctica teórica en sentido estricto la burguesía la hubiera aceptado con tranquilidad pues sería una práctica clausurada por la clausura que el sistema le impone a todas las prácticas fijándoles límites determinados: el filósofo debe filosofar; el político, hacer política... pero cada uno en el espacio correspondiente a su propia especificidad. Por otro lado también el obrero debe aceptar su especificidad y trabajar para que el sistema se reproduzca, el filósofo filosofe y el político haga política. Lo que desconcierta, lo que no le es fácilmente accesible a un teórico, es esa salida, ese descolocamiento de Marx, ese no estar donde *debiera* estar, en un lugar *determinado*, cualquiera que sea, pero determinado,

fijo. Lo que desconcierta es la práctica errática del materialismo absoluto, esa fuerza que se desplaza por todos los niveles, que atraviesa todas las instancias, que corroe y ataca, esa fuerza afirmativa a la cual le repugna el mal olor de las instancias, esos museos habitados por "profesores" o "políticos" ajenos a los torbellinos del mundo, creyendo ingenuamente que son ellos quienes piensan, ellos *en sí* quienes construyen los grandes "sistemas" destinados por la clase dominante a precluir la materialidad.

Las consecuencias son graves. Althusser se asume como profesor: "la función pedagógica tiene por objeto la trasmisión de un saber determinado a sujetos que no poseen ese saber. Luego la situación pedagógica reposa sobre la condición absoluta de una *desigualdad entre un saber y un no-saber*". Texto *increíble* que defiende el "saber" de los profesores y el sistema de transmisión del saber de la universidad burguesa. Althusser apareció así como el defensor de la especificidad de las instancias y lo que ellas representan: la división del trabajo y lo que ellas reprimen: la fuerza material que se insurge contra esa división. Con el señuelo de que para hablar hay que saber, dominar la jerga, someterse a los concursos y las capillas, se reprime la rebelión. Sus citas de Mao no lo llevan a aceptar *filosóficamente* el concepto radical del materialismo: la rebelión. Rebelarse contra las instancias, contra las prácticas clausuradas, contra la división del trabajo; reconocer que en la revolución nadie está sujeto, o que la revolución es la desujección, prácticas polimorfas en constantes metástasis sobre el cuerpo social . Marx no fue un teórico a la manera como lo entiende Althusser: como un profesor que sabe mucha economía y mucha filosofía. Sabía sí mucha economía y mucha filosofía, pero las criticó, no aceptó el juego de quedarse *en* la economía y *en* la filosofía. Porque no tenía lugar en ellas pudo *criticarlas*.

¿Qué fue entonces Marx? ¿Un economista, un escritor, un filósofo, un político? Todo eso y nada de eso. Y esa es la práctica revolucionaria, la práctica del proletariado de la que Marx fue sólo un *momento*. Althusser no entiende esto. No *ve* que la práctica revolucionaria es la subversión en acto de las prácticas e instancias afirmadas férreamente por el capitalismo. Este desconocimiento le impide a Althusser comprender el *lenguaje* de Marx: primero señala un "corte" entre el Marx joven y el Marx maduro (el Marx maduro sería el de *El capital*), pero luego debe rechazar los *Grundrisse* (esa suma de ideas que son los materiales preparatorios de *El capital*), debe rechazar la primera sección de *El capital*, hasta reconocer que sólo "la *Crítica al programa de Gotha*(1875) y las *Notas marginales sobre Wagner* (1882) están *total y definitivamente exentas de todo vestigio* de influencia hegeliana"

(*Escritos*, p. 36); primero señala que el concepto de alienación es un concepto hegeliano y luego tiene que negar, consecuentemente, el concepto de fetichismo ("último resto de la influencia hegeliana –y esta vez flagrante y extremadamente perjudicial...–: la teoría del *fetichismo*"). (*Escritos*, p. 37). Althusser no *ve* que Marx, desde fuera, *utiliza* las categorías, la dialéctica, la economía, la filosofía; no ve que está construyendo un arma y que se vale de todos los materiales que necesita; como no tiene ataduras, ni compromisos, ni prejuicios, puede entrar y salir en distintas problemáticas, en todas las prácticas, sin sujetarse a ninguna: si el concepto de alienación, como el de esencia y apariencia, le es útil para expresar una realidad, lo utiliza, pero desmontado, extraído de su encierro sistemático. Althusser, profesor de filosofía, no puede, en el fondo, aceptar este desplazamiento irreverente del revolucionario. Lo mismo le ocurre con Lenin, Gramsci y Mao. A Lenin lo convierte en filósofo, a Mao lo critica porque su concepto de contradicción es demasiado descriptivo y en cierta medida abstracto, a Gramsci lo acusa de historicista. Ninguno entra en su enrejillado *epistemológico*. Para hacerlos entrar necesita podarlos, castrarlos, porque ellos son, como tales, lo *sin lugar*, lo u-tópico. Todo el esfuerzo teórico de Althusser está dirigido, inconscientemente, a satisfacer la demanda de la burguesía: *ubicar* en alguna de las instancias que conforman el todo social a esos *instrumentos* por medio de los cuales el proletariado se piensa y piensa la sociedad, la historia y el futuro, para de acuerdo con ese pensamiento organizar la lucha por su transformación.

Si se acepta que la clase obrera es quien abre en la sociedad esa visión monumental de la que Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo o Gramsci, son sólo momentos, entonces debe pensarse en otra idea de lo que es pensar: *quien piensa es una clase*. Y la clase obrera no es filósofa (la filosofía –decía Marx en *La Sagrada Familia*– es el arte de transformar las cadenas reales en cadenas ideales) o economista, sino una fuerza "explotada", sometida por otra fuerza dominante contra la cual se rebela en una lucha *a muerte* (pero no una lucha a muerte de conciencias, como se describe en el famoso capítulo de la *Fenomenología*, sino una lucha real, concreta: *cuantificable*). "Lucha de clases" es el concepto de una realidad que está más allá de los claustros universitarios. La clase revolucionaria utiliza todos los medios posibles para triunfar: construye y destruye sus propias organizaciones de acuerdo a la eficacia de las mismas, así como utiliza las categorías filosóficas, despojadas del *aparente* rigor del que están investidas, como armas. Si a ese movimiento planetario material de la clase se le llama política, entonces no hay sino política. Y eso es lo que sostiene Mao cuando

pide que se coloque la política en "el puesto de mando". Pero no la política como instancia, como "propiedad" de los que *saben hacer política*, sino entendiendo la política como una fuerza perversa que penetra en *todas* las instancias y las subvierte. Cuando se rompen los escenarios determinados, las instancias e instituciones, en lugar del orden burgués surge el desorden radical y absoluto de la materialidad. El desorden que estaba reprimido aparece en la superficie y es allí donde y desde donde debe pensarse y no en los casilleros creados por la burguesía y santificados por sus ideólogos: "zonas de tempestad". ¿Cómo Marx y Engels iban a discutir en el mismo nivel, en el mismo encierro, con los profesores de filosofía o de economía, si ellos eran la forma de pensar del proletariado, la clase del "horror de sí" como la definió Marx? O, dicho de otra manera: ¿cómo el proletariado puede aceptar el juego que le propone la burguesía de jugar *su* juego, de disfrazarse para entrar en los templos de la Ciencia? Esto es lo que perturba a los "filósofos" cuando estudian a Marx y Engels y los niegan como filósofos "serios": es que se sienten y, no se equivocan, *descolocados*, transgredidos en sus discursos racionales, en sus "logos". La función de la filosofía fue la de reprimir la realidad (la realidad es el trabajo, las enfermedades, la miseria, la locura, las cárceles, la rebelión). Su tarea consistió en hipostasiar el mundo burgués convirtiéndolo en *el* mundo. Esto no quiere decir que los filosófos hayan tenido conciencia de esta represión, pero su empresa, como "funcionarios de la humanidad", fue la de tejer esas inmensas redes de pensamiento que inmovilizaban *lo otro* del pensamiento. Pero lo reprimido, como dice Freud, vuelve, insiste y la "neurosis" de la clase dominante es ese volver de la materia, ese emerger de los oprimidos; y esos oprimidos *piensan* y *su* pensamiento se llama Marx, Gramsci o, quien sea. Y allí hay que pensar, desde lo reprimido, desde ese inconsciente social que como todo inconsciente tiene, para lo consciente, una lógica contradictoria y absurda.

Tal práctica radical de la materialidad absoluta no tiene nombre porque no se ajusta a ninguno de los nombres con los que se rinde cuenta de las prácticas de la burguesía. El único nombre hoy posible es el de acción revolucionaria. La práctica filosófica debe ser desconstruida y redefinida en la perspectiva de la lucha. Esto no significa un desconocimiento de las corrientes que a través de la historia elaboraron, como expresión de clases y sectores de clase oprimidos, la necesidad de una práctica crítica descentrada (sofistas, escépticos, cínicos, moralistas, heterodoxos, nominalistas). Tampoco se trata de una superación, en sentido hegeliano. Es una práctica que no se fija y que no fija el futuro en un deber-ser, que se acepta a sí misma como negación,

como práctica transgresora. Lo que se derrumba, y la mayoría de los filósofos se dan cuenta, de una u otra manera, es el llamado episteme occidental. Se vive la época del fin del logos: las ideas estallan, se vuelven fragmentos, dispersión. Ya nada ni nadie las podrá unir en un centro. Pero esta catástrofe conceptual que ocurre, aparentemente, en el mundo de las ideas, es una *forma* de la catástrofe mundial de la burguesía. Lo que está en vías de desaparecer es el mundo material al que expresan los sistemas y eso hace que éstos se desperdiguen, no para dejar surgir un nuevo sistema, una nueva unidad, sino para que surja totalmente la falta de unidad. De esto no se puede deducir una especie de apología de la facilidad sino una exigencia ilimitada de rigor. Las intervenciones, lejos de ser irresponsables, por poner en juego la vida y la muerte llevan el sello de una luctuosa responsabilidad social. Los movimientos conceptuales adquieren soberanía al desligarse del sometimiento a la clase burguesa: transgreden, destruyen, niegan, arrastran, conservan, vuelven a empezar, avanzan, retroceden, giran, luchan... La teoría, dijo Marx, no es la pasión del cerebro, sino *el cerebro de la pasión.*

Dos consecuencias fuertes se derivan de este desconocimiento: la primera se refiere a la relación de Marx con la *filosofía* en su conjunto; la segunda al concepto de ciencia (e ideología). A partir de su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Marx se separa *definitivamente* de Hegel. Así lo sostiene no sólo Mario Rossi (en su libro *La génesis del materialismo histórico,* 2, p. 177, dice: "...de forma que los estudiosos de Marx debieran convencerse de que no es preciso esperar al capítulo final de los *Manuscritos del 44* para hallar una crítica de Marx a la dialéctica hegeliana, ya que pueden buscarla aquí, en el comienzo de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* a no ser que se conformen con comprender de forma insuficiente la relación Marx-Hegel, así como el pensamiento de Marx en general"), Galvano Della Volpe (en *Rousseau y Marx*), Mario Dal Pra (*La dialéctica en Marx*), sino el propio Marx y Engels: en su "Epílogo a la segunda edición" de *El capital,* en 1873, Marx dice que "Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana..." y sintetiza su crítica: "mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana" y Engels: "el hecho de tomar Marx los motivos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, le permite llegar al conocimiento de que

no es el Estado –presentado por Hegel como 'corona del edificio'– sino que es la sociedad burguesa... el ámbito donde debe buscarse la clave para entender el proceso del desarrollo histórico de la humanidad". A partir de esta crítica definitiva (vale decir de su ingreso al materialismo absoluto) se abre la perspectiva de un nuevo tipo de pensamiento, no obstante la relación con Hegel, que tanto le preocupa a Althusser, sigue viva, latente, pero ya no es una relación de dependencia sino de destrucción-apropiación: Marx lo vacía a Hegel, lo demuele y el uso que hace del método dialéctico (no sólo de las categorías sino del procedimiento, del movimiento expresivo, lo que es mucho más difícil y complejo de analizar), de los conceptos, etc., es posterior a la destrucción global del *sistema.* Por eso *carece* de *sentido* el terror hegeliano de Althusser, quien, en lugar de estudiar cómo este nuevo pensamiento de clase se apropia de todos los elementos *útiles* para la lucha por transformar el mundo, cree que la nueva Ciencia creada por Marx corre peligro de ser corrompida, invalidada por la infiltración de los conceptos hegelianos". Un "misterio", que no podemos investigar aquí, es el hecho de la falta de interés de Althusser por la relación Marx-Ricardo (basta leer el libro de Zeleny sobre *La estructura lógica de El capital de Marx,* para darse cuenta de la complejidad de esta relación; no sin razón M. Dobb dice que "la crítica a Ricardo fue su método en su labor puramente teórica" [*Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith,* p. 160]; pero en estos problemas, como en muchos otros, Althusser pasa por sobre la determinación concreta para refugiarse en un esquematismo hueco: nada sobre Ricardo y los postricardianos, nada sobre el valor y el fetichismo, ni sobre la teoría del derrumbe, ni sobre los problemas suscitados por *El capital;* para él, olímpicamente, no existen Chayanov, ni Rosental, ni Rubin, ni Srafa, ni Hilferding –ni Grossman, ni Rosdolsky–, etc.; nada sobre el imperialismo y su discusión actual: todo está tratado a medias, por encima, como si él tuviera la clave de todo y dejara esa clave sobrentendida). Su teoricismo epistemológico le produce una especie de estrabismo conceptual: considera que un término hegeliano, o filosófico, implica toda la problemática propia de su contexto y, consecuentemente, se dedica a expurgar a Marx de "conceptos" hegelianos, hasta quedarse con los dos textos ya mencionados (glosas a Wagner y crítica al programa de Gotha). Si esto fuera así sería insuficiente su "caza de conceptos" y habría que tachar *a todo* Marx así como a Gramsci, etc. A partir de la crítica radical a Hegel, Marx puede utilizarlo, emplear sus conceptos en otro contexto, "coquetear" con su lenguaje, etc. No hay otra forma de ver esta relación sino como un proceso de desmontaje, de utilización, de intertextualidad. De

la misma manera Lenin se enfrenta con los empiriocriticistas, con los empiristas ingleses, con Hegel; y Gramsci con Croce: desde fuera. Tal vez Althusser tendría razón si ellos fueran filósofos, pero no son *filósofos;* son voces de una clase cuyo designio es transformar al mundo.

La segunda consecuencia se refiere al estatuto de la ciencia. En *El capital* Marx dice que "en la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política *sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga* latente o se manifiesta sólo episódicamente" (subrayado de O. del B.); más adelante sostiene que cuando la burguesía conquistó el poder político "la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerte por la economía burguesa científica" y agrega, "en la medida en que tal crítica [la crítica a la sociedad alemana que ya no podía hacer la economía 'burguesa'] representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado"[12]. Así Marx cuestiona radicalmente el concepto de "ciencia" al introducir el concepto de "punto de vista" y al sostener que el ascenso de la lucha señala el momento de la muerte de la "ciencia burguesa". Marx se apodera masivamente de sus predecesores (basta con leer simplemente las "notas" de *El capital* para asomarse al tremendo problema de la intertextualidad marxista), pero introduce el punto de vista, la perspectiva de la clase, y entonces remodela ese todo teórico en una máquina de guerra (refiriéndose a *El capital* dice que le ha aplicado a la burguesía un "golpe" teórico del cual no se repondrá jamás); pero este punto de vista niega, de hecho, la *objetividad* de la "ciencia". La ciencia intenciona por definición una Verdad, ¿cómo podría aceptar, por lo tanto, la incorporación a su coherencia absoluta de un "punto de vista"? El espejismo del Saber, del conocimiento objetivo, tiene como modelo, en el conocimiento científico, la idea (como señala Geymonat) de "mathesis universalis". En realidad, pese al abandono moderno de la

[12] En su carta a Engels del 30 de abril de 1868, después de desarrollar su teoría de la ganancia, concluye: "finalmente, supuesto que esos tres elementos (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia [interés]) son las fuentes de las rentas de las tres clases, a saber la de los propietarios territoriales, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados, llegamos a la conclusión de la LUCHA DE CLASES, en la que se descompone el movimiento y que es el *desenmascaramiento* de toda esa *mierda*..." (subrayado de O. del B.).

idea de verdad, siempre existe la pretensión (latente) de verdad. El problema no es tanto de las matemáticas y de las ciencias naturales sino de las llamadas "ciencias sociales". Entendemos que, a mayor abstracción hay un grado mayor de "desinterés": no existe una geometría proletaria, ni una física cuántica proletaria, ni una biología proletaria (aunque a su debido tiempo Althusser aceptó la "ciencia" biológica de Lysenko como "biología proletaria"); en estas "ciencias" el punto de vista de clase no es inmanente sino que se expresa en la elección de prioridades, en la utilización y en los beneficios. No ocurre lo mismo con algunas de las llamadas ciencias sociales: están ancladas tan profundamente en la realidad social, ponen a prueba intereses sociales de tal magnitud, que el punto de vista pasa a ser constitutivo. El problema que debe resolverse es si existe una(s) ciencia(s) social proletaria o si el proletariado es una crítica de la ciencia burguesa de la sociedad; si el proletariado, por medio de sus intelectuales, constituye una *nueva* ciencia (por ejemplo la "ciencia de la historia") o si es la crítica materialista absoluta de toda ciencia y hasta del lugar de la ciencia. En *El capital* Marx *no* dice que ha construido una nueva economía política sino que ha criticado la economía política poniéndose en el punto de vista proletario. El proletariado sabe que no puede haber una ciencia (objetiva) de la sociedad, porque lo que existe es su poderosa voluntad de transformación revolucionaria que organiza los datos con miras a un fin, a partir de un *interés* que determina el todo. Ahora bien, a esto ¿se le puede llamar ciencia? Desde mi punto de vista la nominación es secundaria: lo importante es señalar la práctica revolucionaria como eje de constitución de un mundo en proceso absoluto; esta práctica utópica es la que debe ser tematizada para tratar de constituir un nuevo concepto del conocimiento como necesidad de esa fuerza universal dirigida a vencer a la burguesía. Por lo tanto no podemos considerar la ciencia como una aproximación a *la* verdad, sino como una organización de datos tendiente a un fin, como un intento poderoso de acción, vale decir como verdad de una clase en lucha contra otra clase. La ciencia del proletariado deglute todo, es una máquina de devorar, de asimilar y expulsar: no tiene su sede en la Universidad sino en la plenitud de la lucha; no es un conocimiento por el conocimiento mismo sino la apropiación conceptual de la realidad desde un punto de vista y para la transformación del mundo. ¿Cómo catalogar a esta "ciencia" que le ha dado a una clase un instrumento de lucha mundial y que ha participado en esas "terribles guerras" y movimientos revolucionarios de que habla Marx, los que han dejado millones de muertos como tributo de la lucha por una nueva sociedad? La verdad, en sentido materialista, es un *acto de fuerza*,

de poder (no por decreto sino masivamente en el cuerpo social). Pensar la teoría sin pensar el *cuerpo* de esa teoría es metafísica, aun cuando se hable de "teoría marxista". Pensar el marxismo sin el proletariado, sin las revoluciones, sin la sangre y el dolor de la "clase universal" es convertir al marxismo en una "ciencia universitaria". Todo discurso teórico está inscrito en el cuerpo social; toda teoría es *fuerza* teórica de una clase y sólo por hábito metafísico puede ser hipostasiada como Teoría. El texto filosófico es un texto fantasmático cuyo sentido está en otro lugar, en otra escena (vale decir que es un texto *sin verdad*) que lo justifica; tomado en sí es, por lo tanto, un texto paranoico: pero, por otra parte, es expresión de una clase (su fantasma) y sólo puede ser desconstruido en la lucha de clases. Esto no significa plantear su ignorancia sino la travesía del texto filosófico, pero no para su aceptación (teológica) sino para su destrucción. Se trata de un "deseo desplazado e idealizado", una inversión de lo dado en imaginario (fetichismo). El discurso metafísico, al actuar sobre diversos planos, produce la represión de su fundamento material. Lo reprimido de la metafísica es la política, pero a su vez es su fundamento: el discurso metafísico está sobredeterminado por un juego masivo de instancias: religiosa, ética, política, económica.

Para concluir podemos preguntarnos por la *causa* de todos estos errores y "desviaciones" teóricas de Althusser. Estos errores no se pueden buscar en una falta de *inteligencia* de la problemática, vale decir en el orden teórico (tal como hace Althusser) sino que deben buscarse las raíces sociales y políticas de la desviación (cosa que *nunca* hace Althusser). Entendiendo "Althusser" como *nombre* de un funcionario universitario de un país imperialista, altamente desarrollado desde el punto de vista técnico. Su "desviacionismo" teórico ¿no se vincula con las corrientes tecnocráticas de la sociedad francesa? ¿No se vincula, además, con la fuerte tradición racionalista de la universidad francesa? Toda la pasión puesta por Althusser en el análisis epistemológico ¿no se vincula a la ideología cientificista de los países altamente desarrollados? Por otra parte también debe considerarse a Althusser como *nombre* de un intelectual de un Partido comunista de la más pura ortodoxia staliniana[13]; de un Partido cuyo clásico.

13 El problema de Stalin es obsesivo en la obra de Althusser y es obsesivo, precisamente, porque dada su situación "política" y su concepción teórica, consecuente, *no puede resolverlo*. Sus fluctuaciones, su cinismo objetivo, alcanzan niveles que, por provenir del epistemólogo "marxista" más obsesionado por la precisión semántica de los términos, por el Concepto, no deja de ser trágicamente ridículo.

En *La revolución teórica de Marx* (¡1965!), refiriéndose al libro de Stalin *Cuestiones del leninismo* dice que son "textos en muchos aspectos notables a

culto de la "ciencia" lo vuelve el correlato adecuado del cientificismo, que considera a la ciencia por sobre las clases (no es casual que últimamente abandone la concepción marxista de dictadura del proletariado para aspirar a ser gobierno de *todos* y en este sentido concuerda con la teoría althusseriana de la ideología como mundo-de-lo-vivido [con reminicencias de la fenomenología husserliana], que deja de lado la idea marxista de ideología como ligada estrictamente a la lucha

---

pesar de su sequedad 'pedagógica' " (p. 78). En la página 171 del mismo libro pone en un mismo pie de igualdad a Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao, lo que no deja de ser sorprendente.

Para Althusser es un gran mérito teórico el hecho de que Stalin haya rechazado de la dialéctica la ley de la negación de la negación: en la página 166 del libro citado dice: "el rechazo [por parte de Stalin] de la 'negación de la negación' del dominio de la dialéctica marxista puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en ese autor" y en su trabajo "Sobre la relación de Marx con Hegel" (¡1968! ¡1972!), página 114 del libro *Hegel y el pensamiento moderno*, reitera: "es por esto por lo que Stalin puede ser considerado como un filósofo marxista perspicaz, al menos sobre este punto, al haber tachado la negación de la negación de las 'leyes' de la dialéctica". Al respecto nos atenemos al comentario de Gerratana (artículo aparecido en la revista *dialectiques*, Nº 15-16, p. 45): "*el discernimiento teórico* presupone un conocimiento adecuado que permite una evaluación consciente de lo que se acepta o se rechaza; pero nada autoriza a pensar que el conocimiento de Hegel por parte de Stalin haya ido más allá del diletantismo más superficial, sobre la base de nociones sumarias adquiridas de segunda o tercera mano. En *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, Stalin, en realidad, no rechaza la categoría hegeliana de la 'negación de la negación' sino que simplemente la ignora, como la había ignorado igualmente en un texto de juventud en 1906-1907. (*¿Anarquía o socialismo?*) donde había sostenido sin embargo que el método dialéctico de Hegel 'es de un extremo al otro científico y revolucionario' y que por lo tanto la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana se identifican perfectamente".

En su respuesta a J. Lewis ubica su análisis del stalinismo "más allá de los fenómenos más visibles, que son, pese a su extrema gravedad, históricamente secundarios"; Gerratana comenta este texto: "las tragedias del stalinismo –terror de masas, represiones arbitrarias, enormidades judiciales y procesos monstruosos, dogmatización forzada, imposturas teóricas y burocratización envolvente– se vuelven *fenómenos secundarios*, fenómenos superficiales que no merecen la atención del filósofo"; esta distinción, sin embargo, le permite a Althusser seguir hablando de los méritos de Stalin: respecto al leninismo el mérito de Stalin ya no sería la fidelidad sino el hecho de que gracias a él millones de comunistas aprendieron que existían "principios del leninismo" (parece una burla).

A pesar de las sucesivas autocríticas, cuyo objetivo es reacomodar sus tesis con miras a conservarlas, Althusser es consecuente: en 1968, después de que fueron denunciadas "oficialmente" las masacres, el régimen de terror y tortura, instaurado por Stalin, después del exterminio de toda la dirección leninista del PC durante la década del treinta, Althusser aún escribe: "durante más de cuarenta años, en la URSS, a través de luchas gigantescas, el 'humanismo socialista', antes de expresarse en términos de la libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase. El fin de la dictadura del proletariado abre en la URSS una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: aquí las clases antagónicas han desaparecido, la dictadura del proletariado ha cumplido su función,

de clases). La pertenencia a un Partido que defiende como propias las distintas instancias hace que la política de Althusser sea una política *imaginaria*, porque la verdadera "política" es realizada por los políticos del partido. Althusser se desentiende de la política real y se dedica a la filosofía; como está en un Partido que según él *representa* los intereses del proletariado, él, en filosofía, está investido por el proletariado para realizar la lucha de clases en filosofía. Un verdadero juego de espejos en donde todos se remiten entre sí imágenes especulares: 1) la política tiene un lugar específico (el lugar que le fija la burguesía y con las reglas del juego que le fija la burguesía: el sistema parlamentario, los "acuerdos" entre dirigentes, las transacciones, etc.); 2) la teoría tiene otro lugar específico: basta estar en el Partido para, por un proceso *mágico* de participación, representar a la clase y hacer política sin los inconvenientes de hacerla; 3) los estudiantes y los profesores tienen, también, sus respectivos lugares. Se trata, en última instancia, de conquistar esos lugares: el Partido debe conquistar el aparato del Estado, Althusser la *filosofía*, los estudiantes la Universidad. Se trata del contenido de las instancias y no de las instancias como tales. Hay que conservar el Estado, conservar la filosofía, conservar la Universidad. Esta división de instancias implica una división del trabajo y, este es el punto "sensible" donde Althusser, al margen de sus aportes al estudio del marxismo en algunos aspectos parciales, muestra el contenido reaccionario de su "Teoría": quiere un mundo ordenado (el orden lo impone la burguesía), jerarquizado (la CGT [Confederación General de Trabajadores] representa la clase en el nivel sindical, el PC representa la clase en el nivel político, la organización de universitarios comunistas en el nivel universitario). Si la clase quiere expresarse directamente, sin representantes ni intermediarios, Althusser pone el grito en el cielo (hay que salvaguardar el "orden"): "la función pedagógica tiene por objeto..."

Su apelación reiterada, "sintomática", a las masas y a la lucha

---

el Estado ya no es un Estado de clase, sino el Estado del pueblo entero (de cada uno). Efectivamente, los hombres son tratados en la URSS sin distinción de clase, es decir, como *personas*". (*La revolución teórica de Marx*, pp. 182-183). Sólo cabe preguntarse: ¿Althusser ignora todos los testimonios, los informes incluso oficiales de la URSS, los relatos, los miles de pruebas de la "dictadura" stalinista y post-stalinista, o se trata simplemente de un engaño consciente?

¿Cómo es posible analizar el stalinismo sin analizar la estructura económico-social de la URSS, la historia del Partido, la historia del pensamiento de Lenin, la formación de la burocracia política y estatal, la represión del pueblo en su conjunto, etc.? En el análisis o los análisis, que hace Althusser del stalinismo se muestran los límites no sólo de su teoricismo sino la imposibilidad de análisis creada por su pertenencia a un Partido forjado, teórica y políticamente, en el stalinismo.

de clases, a la "lucha de clases en la teoría", no pasa de ser una frase. La clase lucha teóricamente por destruir la teoría del enemigo y por destruir el lugar de la teoría, no quiere remplazar a un teórico (burgués) por otro teórico (proletario). Como dice Rancière "la 'lucha de clases en la teoría' es el último recurso de la filosofía para eternizar la división del trabajo que le da lugar". Si el proletariado luchase contra el enemigo *en* la teoría y redujera su lucha a la teoría, dejando intacto el lugar de la teoría (que reconoce fuera de la teoría, en la división social del trabajo, su soporte material), este lugar seguiría generando teóricos, esta vez serían teóricos "proletarios", *representantes* de la clase obrera y tenderían naturalmente a sobreponerse a la clase, como es el destino de todos los "representantes". Althusser, consecuente con su postura teórico-práctica, defiende hasta sus últimas consecuencias el *lugar* de lo teórico. Respecto a la tesis de que las masas hacen la historia, es conveniente, como hace Rancière, sacar a Althusser del "cielo" de la teoría para bajarlo al infierno de la lucha ¿qué quiere decir "las masas"? ¿qué masas? ¿cómo? ¿cuándo? ¿los obreros y campesinos soviéticos, despojados radicalmente del poder real, del poder de decisión, de discusión, de acción? ¿las masas checoslovacas aplastadas por los tanques del ejército rojo? ¿las masas chinas de la revolución cultural? ¿las masas hambreadas del "tercer mundo"? ¿los obreros de la Fiat o de la Renault? Althusser no responde, se limita a repetir: las masas (todas, cualquiera), hacen la historia; con lo cual, en realidad, sólo repite un lugar encubridor de su postura teoricista, elitista. El enunciado "las masas hacen la historia" encubre, en Althusser, el proceso real, histórico, por medio del cual las masas que hicieron o hacen la historia son despojadas *a posteriori* de su poder. En realidad, para Althusser no son las masas las que hacen la historia sino los "representantes". El materialismo, por su parte, es la crítica radical de la idea de *representación*. Marx enseñó a no delegar, a participar, a actuar políticamente, a pensar desde y *en* la política[14]. La empresa althusseriana consiste en una simplificación-

14 Tampoco se trata de *facilidad política* sino de establecer que ni la teoría ni la organización tienen prioridad sobre la clase. Cuando Marx dice que hasta ahora se ha explicado el mundo y que de lo que se trata es de transformarlo, no está negando la explicación sino poniendo el acento sobre el problema central para la clase, el de la transformación. Pero esta transformación la realiza la propia clase. Marx no se cansó de repetir que la clase obrera se autolibera. Lo que no implica plantear la dicotomía espontaneidad-organización, sino el reconocimiento de una relación dialéctica donde lo determinante es la clase. Pese a la opinión contraria de muchos estudiosos considero que en Marx están los elementos esenciales para una concepción, que fue reprimida por la II Internacional y luego por el stalinismo que canonizó el *¿Qué hacer?* de Lenin, de la

complejización de lo teórico y en una escisión de lo teórico y lo político originada por su ubicación: es una organización política sin política revolucionaria; en una Universidad "racionalista", "cientificista"; en un país altamente tecnificado e imperialista, cuyo gobierno está dominado por tecnócratas; en un "socialismo" que abomina del marxismo y que contempla impávido el hundimiento de las experiencias socialistas sojuzgadas por la burocracia. En ese marco epocal la encrucijada de Althusser es, debemos reconocerlo, la encrucijada del movimiento revolucionario.

acción revolucionaria o teoría de la revolución. En ese sentido puede consultarse el libro de Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, así como los números 7, 12 y 38 de los "Cuadernos de Pasado y Presente" dedicados a la "teoría marxista del partido político". En cuanto a las *variaciones* de las ideas de Lenin respecto al Partido Revolucionario [cuyas principales etapas son: 1895 (el "Proyecto y explicación del programa del Partido Socialdemócrata" O. C. tomo II), 1902 (*¿Qué hacer?)*, 1905-6 ("Nuestras tareas y el soviet de diputados obreros", "La disolución de la Duma y las tareas del proletariado", "Las enseñanzas de la insurrección de Moscú"), 1917 (*El Estado y la Revolución*, etc.). 1919-1920 *(La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo)* y su último año de lucha inútil contra la burocracia y Stalin] se puede consultar el artículo desmitificador de Antonio Carlo "El partido revolucionario en Lenin", editado por la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

El problema del estatuto de la teoría es fundamental en la interpretación althusseriana del marxismo. A mi juicio las soluciones que propuso para resolver dicho problema son, en gran parte, erróneas. En su *Autocrítica* reconoció algunos de estos errores calificándolos de errores *teóricos*, sin darse cuenta de que se trata de errores esencialmente políticos que se expresan a nivel teórico como "errores teóricos". El hecho de que haya criticado sus errores teóricos en el interior de una causalidad teorética es la prueba evidente del teoricismo donde quedó encerrado el término de su historia filosófica, pues lo que así dejó de lado es la concepción marxista según la cual lo teórico es *forma* de fuerzas sociales y no expresión de un orden meramente abstracto[1].

El núcleo de toda posición *teoricista* consiste en escindir lo teórico determinado de la realidad social y en someter, posteriormente, dicha realidad a lo teórico como generalidad, repitiendo de esta manera el funcionamiento del sistema metafísico entendido no como *corpus* conceptual sino como lo real de lo que en ese *corpus* constituye su *forma*.

Althusser expresa estas ideas con claridad:

– en *Para leer 'El capital'* sostiene que "la tesis kautskyana y leni-

[1] Importa señalar que no se trata de dos órdenes *sustancialmente* distintos sino de los modos y las *intensidades* del ser-social. No avanzaríamos en la solución de esta problemática si consideráramos que el *ser-social* y la *conciencia* son "instancias" sustancialmente distintas; en tal caso, e incluso reconociendo la prioridad de la primera, permaneceríamos en el espacio de la metafísica, la que se funda precisamente en dicha separación. Lo mismo podríamos decir respecto a la relación Estado-pueblo, términos que no se trata sólo de invertir sino de superar creando una sociedad donde el Estado se "extinga" y lo mismo respecto a la relación Hegel-Marx: no se trata de que Marx haya invertido a Hegel poniéndolo sobre sus pies sino de *otra cosa*, pues ya sea que ande sobre sus pies o sobre la cabeza, el problema no está allí sino en salir *fuera* del orden hegeliano, donde la distinción entre cabeza y pies carece de *sentido*. Comienza así una problemática distinta a la que aquí sólo hacemos referencia porque los términos de *esta* discusión se plantean en otro nivel.

nista de la producción de la teoría marxista por una práctica teórica específica, *fuera* del proletariado y de la 'importación' de la teoría marxista en el movimiento obrero" fue rechazada "sin contemplaciones" por la interpretación "humanista" e "izquierdista" de Marx; consistiendo esta interpretación humanista-izquierdista en poner "en relación de *expresión* directa" la "doctrina de Marx" con "la clase obrera" (p. 153);

– en *La revolución teórica de Marx* afirma que "son los intelectuales (Marx y Engels) los que han fundado el materialismo histórico y el materialismo dialéctico... son intelectuales los que han desarrollado la teoría... Esto es así por razones de principio a las que Lenin, después de Kautsky, nos ha sensibilizado: por una parte la ideología 'espontánea' del movimiento obrero no podía producir por sí misma sino el socialismo utópico, el tradeunionismo, el anarquismo y el anarcosindicalismo; por otra parte el socialismo marxista, que supone el gigantesco trabajo teórico de la instauración y desarrollo de una ciencia y de una filosofía sin precedentes, no podía ser realizado sino por hombres que poseyeran una profunda formación histórica, científica y filosófica, intelectuales de un valor muy grande" (p. 16);

– en *Práctica teórica y lucha ideológica* sostiene la tesis de que "*el primer gran principio* fue formulado por Marx, Engels, Lenin y Kautsky: es el principio de la *importación*, en el movimiento obrero existente, de una doctrina científica producida *fuera de la clase obrera* por un intelectual burgués, incorporado a la causa proletaria, Karl Marx [...] Esta doctrina científica fue así *importada desde fuera*, en el curso de una larga y paciente lucha [...]".

Como vemos Althusser se apoya expresamente en el *¿Qué hacer?* de Lenin y, a través de éste, en Kautsky; su objetivo es establecer conscientemente lo *teórico* como una "instancia" que existe "absolutamente" *separada* de lo social; de esta manera introduce en el marxismo la *escisión* metafísica, entre el *espíritu* y la *materia*, escisión que, para la modernidad, arranca de la cogitación cartesiana.

En la teoría de Althusser el *lugar del espíritu* (y debemos tener presente que se trata de una *estructura-metafísica*) está ocupado por lo *teórico*, por lo que él llama "los intelectuales de un valor muy grande" y el lugar de la materia por el *proletariado*. No es *casual*, entonces, su afirmación de que el proletariado "por sí mismo" sólo puede llegar a poseer una conciencia "utópica" y "tradeunionista" y que, como consecuencia lógica de esta incapacidad, deba esperar a que un conjunto de intelectuales *burgueses* descubran teóricamente la *conciencia*, el *espíritu* o la *teoría*, de la cual carece (habría que preguntarle a qué concepción hubieran llegado por "sí mismos" estos sabios burgueses

sin el mundo de ideas, de formas de vida y experiencias revolucionarias del proletariado; pero este tema constituye el inicio de otra problemática).

Para precisar mi crítica debo agregar que sólo en *apariencia* la metafísica se clausura en el orden teórico, pues en realidad funciona y se constituye de manera isomórfica con lo social: su estructura teórica tiene como correlato una estructura social jerárquica y despótica a la que *funda* teóricamente; esta estructura puede graficarse de una manera simple mediante la forma de un triángulo en cuyo *vértice* se encontraría el espíritu (o cualquiera de los nombres de la cadena significante metafísica, tales como el alma, la razón, la conciencia, la ciencia, el saber, dios, la teoría, la presencia, etc.) y en la *base* la *materia* (el cuerpo, las masas, el "rebaño", el pueblo, el proletariado); entre el vértice y la base, que para Althusser son "sustancialmente" distintos, existen elementos de comunicación a los que Lenin llamó de manera sintomática "correas de transmisión", vale decir los intermediarios, los intérpretes, los sacerdotes, un conjunto de cuerpos que por delegación trascendente son poseedores de la *verdad* y que, en consecuencia, tienen la misión de transmitirla a quienes por naturaleza carecen de ella.

Es obvio que si la clase obrera está esencialmente incapacitada para encontrar o construir *su propio sentido* será necesario que sean los *intelectuales burgueses* quienes establezcan el *sentido* de la clase y que posteriormente un conjunto de hombres poseedores de esta verdad teórica se organicen como "vanguardia" para transmitírsela. El postulado teoricista que constituye la clave de bóveda del "sistema" althusseriano contradice expresamente los principios básicos del materialismo histórico, pues estos sostienen la prioridad del ser social sobre la conciencia. Althusser confunde el verdadero problema: por oponerse a un presunto postulado mecanicista y determinista, el cual sostendría que lo teórico es una simple excrecencia o reflejo de lo social, deja de lado el análisis del *modo* (o los mecanismos complejos) mediante el cual se produce precisamente la *forma teórica* de lo social. Como dice B. De Giovanni: si se separa "la crítica y el objeto [...] *la crítica se vuelve necesariamente externa al objeto* y se contempla a sí misma como si se construyera a lo largo de una continuidad no tocada –en lo profundo– por el movimiento y la contradicción específica que el objeto lleva en sí".

Althusser sostiene que en la *Introducción de 1857* Marx hizo suya la distinción establecida por Spinoza entre *objeto de conocimiento* y *objeto real*, considerándolos como órdenes "absolutamente" distintos (*Para leer...*, pp. 46-47) y rechazando así la "confusión hegeliana"

que identificaba objeto real y objeto de conocimiento. Aquí, en una suerte de juego de prestidigitación, Althusser pretende hacer pasar, bajo una afirmación cierta y que además puede leerse en Marx con todas sus letras (como es su crítica a Hegel), una afirmación que no sólo no está en Marx sino que es, a mi juicio, antimarxista. Althusser dice: el concepto es distinto de la cosa de la cual es concepto (a una afirmación semejante Marx la calificó de tautología y de trivialidad); pero lo que nunca dijo Marx es que el "objeto-de-pensamiento" sea "*absolutamente* distinto del objeto-real" (subrayado de O. del B.). Debe tenerse en cuenta, además, que Marx lo criticó a Hegel no sólo, como dice en la *Introducción,* porque para éste las categorías crean lo real sino porque según Hegel en la apariencia estaría la esencia, con lo cual se volvería innecesaria la ciencia (ver la carta de Marx a Engels del 27 de junio de 1867).

Sin embargo Althusser no sólo dice que estos dos órdenes son "absolutamente" distintos (con lo cual para "rescatar" a Marx de la identidad hegeliana lo convierte a la dualidad religioso-filosófica entre espíritu y materia) sino que también los "procesos de producción" de ambos objetos (de conocimiento y real) son *absolutamente* distintos: uno ocurre "por completo" en lo real y el otro ocurre también "por completo" en el pensamiento (Marx, en los *Grundrisse*, afirmó por su parte que: "si en teoría el concepto de valor precede al de capital... lo mismo acontece en la práctica", I, p. 190). De inmediato Althusser define qué entiende por pensamiento; no se trata, dice, del pensamiento como atributo de un "sujeto trascendental o de una conciencia absoluta [...] ni tampoco la facultad de un sujeto psicológico" sino de un *"aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social". No creo que esta aclaración sirva para solucionar el problema planteado, el que, en esencia, se refiere a la separación *absoluta* entre ambos órdenes. Si como dice Marx en su famosa tesis sobre Feuerbach, el hombre "es el conjunto de sus relaciones sociales", resulta evidente que para el marxismo no puede tratarse de un "sujeto trascendental" ni sustancial, ni de un "sujeto cognoscente" y, en consecuencia, el planteo althusseriano sobre este punto preciso parece apuntar a molinos de viento. Es evidente, por otra parte, que el concepto de "aparato de pensamiento" no hace sino duplicar, con distinto nombre, el concepto de "sujeto cognoscente" y que, al establecer entre el conocimiento y lo conocido una separación *absoluta*, reintroduce lo que declara superar: reintroduce al "sujeto" sustancial pero llamándolo "aparato" (precisamente a este "aparato" los filósofos lo llamaron siempre "sujeto cognoscente").

El texto sobre el que se basa Althusser para implicar a Marx en su

empresa teoricista se encuentra en la *Introducción de 1857:* es el conocido párrafo donde se trata de la inversión de las categorías; para él lo más importante sería el concepto de *combinación* o *articulación* (Verbindungen): "la naturaleza teórica de este concepto de 'combinación' puede fundamentar la afirmación, adelantada anteriormente bajo una forma *crítica*, de que el marxismo *no es un historicismo...*" *(Para leer...*, p. 191). Althusser señala así algo que está dicho expresamente en el texto: que cada sociedad determinada, por el hecho de ser *determinada*, tiene "relaciones económicas", estructuras de una manera determinada que las distinguen de otras sociedades igualmente determinadas; si no fuera así no se comprendería la diferencia entre las distintas "formas de sociedades". Esto está claro. Pero resulta que si nos quedamos en esta afirmación *cierta* sólo vemos una parte de la verdad: la parte, precisamente, que *ve la economía burguesa*, la cual absolutiza (eterniza) las categorías de la sociedad burguesa precisamente como constituyentes de esta específica forma de organización de la sociedad.

Marx, por su parte, no parcializa ninguna de ambas posiciones; ni la que afirma mecánicamente que las categorías se deben "alinear en el orden en que fueron históricamente determinantes"; ni la que afirma, como Althusser, que dicha alineación o combinación *no tiene nada que ver con la historia* (o, en otras palabras, lo lógico como *absolutamente* separado de lo histórico). En el caso de sostener esta última posición quedarían sin explicarse algunos problemas esenciales, como el problema de la *inversión* (para sostener el concepto de inversión es necesario un punto de referencia externo en relación con el cual algo se invierte y aparece como invertido) y el problema que Marx plantea al sostener que "las categorías que expresan sus condiciones [de la sociedad burguesa] y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas [...] (es verdad que, por otra parte, para Althusser este texto explícito de Marx es un texto no-marxista o, más bien, es hegeliano; ver *Para leer...*, p. 137).

Pero el problema no termina aquí. El párrafo de la *Introducción* al que nos referimos tiene su correlato en una serie de observaciones hechas en los *Grundrisse* [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Siglo XXI, Argentina, 1971] y en las *Teorías sobre la plusvalía*.

En el tomo I, página 191 de los *Grundrisse*, Marx afirma que "en el seno del sistema social burgués, por consiguiente, el capital acompaña inmediatamente al valor. *En la historia se presentan otros sistemas* que constituyen la base material de un desarrollo inacabado

del valor"; Marx analiza los diversos *supuestos* del sistema capitalista, pero concluye afirmando que "aquí nos ocupamos de la sociedad burguesa ya constituida, que funciona sobre su propia base", una sociedad que no existe "antes de sus resultados, esto es, presupuesta sino que se presenta como la productora de esos resultados y, al mismo tiempo, de sí misma" (p. 194). En la página 219 dice: "hay que hacerse cargo de que las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollaron a partir de la *nada*, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales y contraponiéndose a ese desarrollo y esas relaciones. Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso en todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico, en cuanto totalidad, tiene sus supuestos y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente [en que] se subordinan todos los elementos de la sociedad o, en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad. El devenir hacia esta totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo".

Estas afirmaciones de Marx parecieran haber sido escritas teniendo *in mente* a teóricos como Althusser. Pero el razonamiento de Marx no concluye en este párrafo (Althusser, por su parte, podría decir que además de hegeliano el planteamiento anterior es un *reconocimiento* y, por lo tanto, es ideología y no ciencia); hay que dar un salto a la página 420 y siguientes para completarlo. Marx dice allí que estos *supuestos históricos* pertenecen al pasado del sistema capitalista "y por lo tanto a la *historia de su formación*, pero de ningún modo a su *historia contemporánea* [...], corresponde a sus supuestos *pasados*, a los supuestos de su origen, abolidos en su existencia. Las condiciones y supuestos del origen, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan sólo *llega a ser;* desaparecen, pues, con el capital real, con el capital que pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización". Lo real-histórico es tachado, cubierto, por la *apariencia* capitalista. Vale decir que el capital realiza contemporáneamente las condiciones de su génesis. Podríamos aquí recurrir a la categoría dialéctica de "superación" para describir dicho proceso, en el sentido de negación que conserva lo negado elevándolo a otro nivel (como interpreta dicha categoría Hyppolite). Pero Marx incluso va más lejos, no se conforma con enunciar el presente como abolición y conservación del pasado,

sino que enuncia el papel que desempeña en su método el análisis histórico.

Primero Marx señala que va a decir "lo más importante" y lo más importante es lo siguiente: "nuestro método pone de manifiesto *los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico* o en los cuales la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción, apunta más allá de sí misma a los procedentes modos de producción históricos" (subrayado de O. del B.). Para analizar la economía burguesa no se necesita "escribir la *historia real de las relaciones de producción.* Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originarias históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones [...] que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema" y agrega: "tales *indicios,* conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la *clave* para la comprensión del pasado" (subrayado de O. del B.). Pero así como el presente articula el pasado abolido, el análisis del presente "lleva asimismo a puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción". Para concluir con esta síntesis (que no se deja escindir por ningún tipo de teoricismo en la hipóstasis de uno de sus momentos y plantea el presente no sólo como articulación del pasado sino también y necesariamente del futuro): "si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos,* o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y, por tanto, como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad"[2].

La interpretación parcial del párrafo mencionado por Althusser le sirve para fundar su estructuralismo y su anti-historicismo, pero implica no entender el problema marxista del tiempo: si Marx no hubiera introducido en su teoría la historicidad, la misma nunca podría haber sido una *crítica* y el hecho de que las categorías se articulen de una manera determinada en cada tipo de sociedad no invalida ni el carácter histórico de dichas categorías ni el "análisis histórico"

2 En las *Teorías* Marx sostendrá la misma idea: "a la economía clásica no le interesa estudiar en detalle la manera en que nacen las distintas formas sino que trata de reducirlas a su unidad por medio del análisis porque *parte de ellas como premisas dadas* (subrayado de O. del B.). Pero el análisis es el requisito previo y necesario de la presentación genética y de la comprensión del proceso real, formador, en sus distintas fases. Por último, un fracaso, una deficiencia de la economía política clásica es el hecho de que no concibe la *forma fundamental del capital* [...] como forma *histórica* sino como *forma natural* de la producción social [...]" (*Teorías sobre la plusvalía,* ed. Cartago, T.3, p. 412).

que debe introducirse en los "puntos" que el método pone de manifiesto. En realidad estamos en las antípodas de lo que plantea Althusser. Pero, sin embargo, aún queda por analizar un último problema, que en esta polémica tal vez sea el fundamental: el problema de la *crítica* (y en este punto surgen, a su vez, otra serie de problemas como el de la ciencia y la ideología, el del fetichismo, el de la apariencia y el de la *fundación* de lo teórico).

Según Althusser toda ciencia es ciencia de una ideología, es un trabajo (teórico) que reduce la ideología a ciencia. Su punto de partida está en el concepto de *práctica*, el que es una generalización de los elementos del capítulo IV de *El capital* dedicado al análisis del proceso de trabajo. Refiriéndose a la materia prima, al trabajo y al producto del trabajo, Althusser habla de generalidad I, II y III. En cualquier tipo de práctica siempre se dan estos tres momentos, por lo tanto también se dan en la *práctica teórica* o *"modo de producción* determinado de conocimientos", el cual "combina (Verbindung) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teóricos de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce" (*Para leer...*, p. 47). Como ya recordamos esta práctica teórica se caracteriza porque "constituye un proceso que ocurre enteramente en el pensamiento" (*idem*, p. 48) y porque la "materia prima" que manipula este "aparato" ya "no tiene nada que ver con la 'pura' intuición sensible o la 'simple' representación", es siempre una *materia* teórica distinta del objeto real" (*idem*, p. 49).

Sobre esta "materia prima", que es una "estructura compleja (sensible/técnica-ideológica)", trabaja la generalidad II para producir la generalidad III u objeto de conocimiento. Aquí podríamos intercalar una primera cuestión, respecto a lo que Rovatti llama "evidente aporía"[3]: ¿en qué se funda la ciencia? Si en un momento determinado *todo es ideología* ¿cómo fundar la ciencia? Althusser dice que la ideología de la clase obrera tiene un carácter científico (marxista-leninista), vale decir que la ciencia funda la ideología en su nuevo carácter, pero entonces ¿en qué se funda *esa* ciencia? Queda excluida la posibilidad de que se funde en la ideología, pues se trataría de un círculo vicioso. Althusser pretende salir de este círculo vicioso mediante la escisión radical entre teoría y práctica o, para usar su terminología, entre práctica teórica y demás prácticas,

[3] Pier Aldo Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, ed. Feltrinelli, Milán, 1975.

de manera tal que la teoría sería "el *único* tipo de práctica que no lleva en sí el pecado original de la práctica, es decir la ideología" (Rovatti, *cit.*, p. 102) y, por lo tanto, la teoría sería una práctica no ideológica "que debe su cientificidad al mismo proceso objetivo, vale decir que se constituye objetivamente, independientemente de los hombres" (*idem*).

En el esquema althusseriano la generalidad I nunca es lo real puro sino un real ya conformado por la ideología, es un abstracto; la generalidad II, por su parte, es el momento de la transformación de I en III, el momento del trabajo; pero él mismo se pregunta ¿quién trabaja? y responde que, haciendo abstracción de los hombres, quien trabaja es *la teoría* (*La revolución teórica de Marx*, p. 152) y todo el campo de la técnica que corresponde a dicha teoría; también este trabajo de la práctica teórica, o generalidad II, transcurre por "entero 'en el conocimiento' " (*idem*, p. 153) y vincula esta afirmación con lo que dice Marx en la *Introducción*, cuando sostiene que "el método científico correcto" consiste "en partir de lo abstracto para producir lo concreto en el pensamiento" (Althusser, *idem*), sin darse cuenta que Marx está hablando de la *Economía Política*, de la "ciencia burguesa" que es la Economía Política y no exponiendo en su positividad un presunto *método marxista*. La generalidad III sería así un "concreto de pensamiento" que sólo puede ser validado por entero en la propia práctica teórica, vale decir por sus propios "protocolos de validación".

Lo esencial, pues, consistiría en la afirmación de que todo el proceso del conocimiento transcurre *íntegramente* en el pensamiento. En cierta medida esta es la "trivialidad" de que hablaba Marx en la *Ideología alemana*[4] y que se puede enunciar a costa de mantener bajo nombres distintos las categorías clásicas de la filosofía (como las de sujeto y objeto). No obstante Marx dice otra cosa en la *Introducción*; dice que el método consistente "en elevarse de lo abstracto a lo concreto es *para el pensamiento* sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual", pero esto es así *para el pensamiento* o *para la conciencia*, que reducen al hombre real "a pensamiento conceptivo" y, por lo tanto, para ellas, para la conciencia y el pensamiento, "el mundo pensado es como tal la única realidad", a consecuencia de lo cual "el movimiento de las categorías se le *aparece* como el verdadero acto de producción" (sub-

[4] "La tesis, absolutamente inofensiva de que la representación que nos hacemos de una cosa no es la cosa misma [...] no habría merecido siquiera una mención, por razón de su enorme trivialidad y de su irrefutable certeza" (*Ideología alemana*, Ed. de Cultura Popular, p. 515).

rayado de O. del B.), el cual y esto –dice– es molesto para ellos, no puede dejar de recibir "un impulso desde el exterior" (más adelante dirá que "las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia" e, incluso *funda en lo real la posibilidad de la abstracción*, cerrando su pensamiento de tal manera que no deja ningún resquicio para una interpretación idealista). Esta pareciera ser una respuesta *avant la lettre* a quienes piensan como Althusser. Pero Marx agrega –siguiendo con nuestro análisis– que todo eso implica una *tautología* que podría sintetizarse diciendo que *el mundo en el pensamiento es el mundo en el pensamiento.* Althusser respondería tal vez de la siguiente manera: sí, el mundo de pensamiento es un mundo de pensamiento, pero no a la manera de Hegel, quien, como dice Marx, hace surgir el mundo del "concepto que se piensa y se engendra a sí mismo", mientras que yo –continuaría– hago surgir el mundo de pensamiento del trabajo de la teoría sobre las intuiciones y representaciones que constituyen una materia prima no pura, no originaria, vale decir ya abstracta o teórica. Pero precisamente aquí está el error: al sostener que todo el proceso transcurre íntegramente en el pensamiento Althusser se encierra en un callejón sin salida que le impide comprender tanto el problema de la *fundación* de lo teórico como el problema correlativo del *fetichismo.*

Althusser escinde el espacio teórico de lo real y autonomiza lo teórico, de manera que todo el proceso del conocimiento transcurre *en la teoría;* de allí que según él Marx haya producido una "revolución teórica", una revolución en el orden teórico, un corte epistemológico sin correlato con el *corte* producido en la realidad por la emergencia histórica de la clase obrera. Se desvanece así el problema de la *crítica* y del *fundamento* y el *objetivo político* de la crítica; al cortar el momento teórico de la posición e intencionalidad de clase, vale decir al producir la tachadura del objeto, se pierde el carácter específico del conocimiento revolucionario, el que parte de lo real para volver como acto a lo real y el que, por otra parte, no puede ontologizarse en ninguno de sus *momentos* bajo pena de perder su carácter de clase y transformarse en objeto puro y banal de la epistemología académica.

Pero este es un punto cargado histórica y políticamente, pues si el conocimiento transcurre *por entero* en el ámbito teórico será necesaria una organización (un partido) que traslade dicho conocimiento, Ciencia o Teoría, desde su propio espacio teórico al seno de un proletariado desprovisto esencialmente de *teoría* o *ciencia;* esto es lo que Althusser consecuentemente llama teoría de la "importación". El esquema se cierra; las partes del sistema althusseriano se ensamblan

a la perfección... pero, me atrevería a decir, de una manera totalmente extraña al pensamiento de Marx, una ciencia al margen *absoluto* de la clase y una organización política destinada a cumplir la función didascálica de transmitir dicha ciencia a la clase conforman un esquema que está en las antípodas del marxismo.

Por otra parte, el desplazar el concepto de *fetichismo* hacia el idealismo hegeliano, Althusser cierra la posibilidad de comprensión de la *crítica* marxista, por ser el *fetichismo* precisamente el punto donde se articula la *crítica.* Es necesario por consiguiente detenernos en este tema y, para ello, debemos referirnos a dos momentos centrales de la teoría: al concepto de *producción* enunciado en la *Introducción de 1857* y a la primera parte del libro II de *El capital.*

En la *Introducción* Marx analiza la relación entre producción-consumo-distribución como formas de un *conjunto orgánico* ("articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad", p. 56). Es cierto que si el análisis se detuviera aquí nos hallaríamos frente a una construcción del tipo "estructura articulada" y que la "ciencia" marxista consistiría "en la individualización del nexo que constituye como un todo los diversos momentos de la producción" (Rovatti, p. 111). Pero el planteo de Marx trasciende esta estructura articulada, no se contenta sólo con desmontar el fetichismo de la producción, del consumo o de la distribución tomadas cada una en sí; este primer momento de la crítica apunta a la respectiva "autonomización de la forma del proceso económico, vale decir que apunta al modo (teorizado por la economía vulgar) como el proceso es visto y es hecho vivir a los agentes mismos de la producción" (*idem*). Para analizar el segundo nivel crítico, tal como señala Rovatti, deben introducirse los conceptos de "un sujeto" y de "sociedad"; la identificación de producción y consumo "está justificada desde el punto de vista del individuo y de la 'ciencia' que se basa en él", lo que equivale a decir que la identificación producción-consumo puede ser *ideologizada;* pero *en la sociedad* la relación entre productor y producto es *externa* y, en esta exterioridad (que *aparece* oculta, enmascarada), el producto no vuelve al productor, pues de ser así desaparecería la explotación y no existiría el plusvalor. Entre producción y consumo está la explotación, que separa constituyendo en *objeto fetiche* el valor de uso, abriendo de esta forma todo el proceso de la dialéctica del valor. Para Marx la negación del *fetichismo,* que cierra inevitablemente la posibilidad de la crítica, lleva también de manera inevitable al empirismo de la *economía política.*

También el movimiento complejo de los ciclos del capital que Marx estudia en la primera parte del libro II de *El capital* tienen una

relación directa con el problema del fetichismo. Según B. de Giovanni en el momento mismo en que reconstruye el movimiento de los términos del capital, Marx determina en el *fetichismo de la separación* el ritmo de descomposición real del movimiento propio de la forma capital[5]; de allí que la exposición del libro II coincida con el descubrimiento de la "dimensión *fetichista* del movimiento real del capital". El hecho de privilegiar una forma aislada (ya sea la forma *D...D'* en el sistema mercantilista; la forma *P...P'* en la economía clásica; o la forma *M...M'* en los fisiócratas) "fetichiza uno de los términos del movimiento". Como dice De Giovanni: "el movimiento real está fetichizado porque, separando, 'oculta' el punto de origen de la valorización, reproducción y consumo y ocultando, organiza, bajo la forma de la apariencia, la sección separada del modo de producción y la figura 'socializada' del movimiento de la forma". Cada forma aislada excluye a las otras hipostasiándose como absoluta, de allí que la crítica sea la superación de esta *apariencia-real* en la que se descoyunta la unidad compleja del proceso. ¿A qué quedaría reducida, pues, la crítica, si no fuera necesario desocultar el dato de la economía política o, si nos encontráramos en un mundo de traslucidez y no en un mundo de fetiches?

En los *Manuscritos* Marx expone la idea de que el trabajo asalariado produce la mercancía y se produce a sí mismo como mercancía; esta idea me parece fundamental en cuanto destruye la idea de objeto neutro o independiente y, además, porque nos permite comprender la novedad del concepto marxista de "ciencia", no ya reduciéndolo a la relación entre abstracto y concreto sino, principalmente, como sostiene Rovatti, vinculándolo "al proceso de fundación y constitución de la realidad a través de la apariencia". En este sentido la "ciencia" burguesa se construye a partir del *dato*, de la apariencia (y esto es así incluso en Ricardo, para quien el trabajo aparece como una mercancía y como creador de valor, pero sin que jamás se pregunte sobre el *porqué* de este hecho; descubre el valor-trabajo pero *no puede* descubrir la esencia: el trabajo abstracto, sin la cual su teoría del valor-trabajo sigue moviéndose en la apariencia, ni puede descubrir el *plusvalor*, sin el cual a pesar de su *cientificidad* sigue moviéndose en un orden apologético), mientras que el punto de partida de Marx se encuentra en el *dato fetichizado*. De esta manera la *crítica* tiene como objetivo desocultar el fenómeno y "para eso debe poner en crisis el dato real y mostrarlo como dato fetichizado" (Rovatti, *idem*,

5 Biagio De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel 'Capitale'*, ed. De Donato, Bari, 1976, p. 205 y ss.

p. 117). Es en este sentido como debe interpretarse la expresión utilizada por Marx en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867, donde dice que ha sudado "sangre y agua para encontrar las *cosas mismas*"; la cosa misma es, podemos decir, lo que oculta el fetichismo y no una *cosa* en sentido realista o metafísico; no se trata de *cosas*... sino de *relaciones* y este es el tema central de su célebre capítulo sobre el fetichismo en *El capital*. La relación entre la economía "científica" y vulgar radica en *la sustitución del fetichismo de la apariencia por el fetichismo de la realidad fetichizada* y la labor de la crítica consiste en la transgresión no sólo de la apariencia sino esencialmente de la realidad fetichizada. Pero esta transgresión de la apariencia y de la realidad fetichizada sólo es posible a partir de un espacio que trascienda el ámbito especular de la economía como "ciencia normal"; la *política*, es decir, el punto de vista de clase, no mantiene una relación programática con la teoría sino que la constituye como *modo* o *forma* de ser teórica de una clase determinada. También la Economía Política se funda en la política, pero en la política de la clase dominante que precisamente la hace aparecer como desligada de la política y fundada en su propia legalidad autonomizada; de allí que la "ciencia" aparezca como garante de la realidad fetichizada y que para eso deba ontologizar la realidad, investirla con el carácter de una legalidad "natural" e investirse a sí misma con los atributos de la "neutralidad" y la "objetividad" con el objeto de cerrar lo cognocitivo en el círculo vicioso de la inmanencia teórica que convalida lo real.

Finalmente quiero referirme a un aspecto que me parece central en toda crítica a Althusser y es al de la relación/distinción entre fetichismo e ideología.

Según observa De Giovanni "[...] la estructura de la apariencia no es totalmente, de una manera reductiva, 'ideología' como conciencia velada, sino que expresa el *ocultamiento* como necesidad objetiva de la *reproducción* de las relaciones sociales capitalistas" y, más adelante, en el mismo texto, agrega que "si esta inversión significa *dominio de la forma* [...] la forma domina cuando el capital domina, cuando el contenido de valor de uso de la fuerza-trabajo se introduce *directamente* en el movimiento de crecimiento y de acumulación del valor de cambio"[6]. Y refiriéndose a Max Weber, referencia que puede aplicarse ajustadamente a Althusser, señala que: "en la forma de una necesaria distinción entre ciencia y vida se abre camino la tesis de que la ciencia no sólo no es orgánica a la vida de las masas sino más bien

[6] G. de Giovanni, *Teoría y Política en el debate entre filósofos marxistas*, p. 15.

un elemento de organización de estructuras 'especiales' fuera de las cuales permanece la total 'finalidad' del mundo y el problema de su transformación".

La carga de Althusser está en la ideología, pero la ideología es *forma* del fetichismo y el fetichismo es *forma* de la reproducción del sistema capitalista. Esto tiene consecuencias, ya que la lucha contra la ideología-fetichismo es esencialmente lucha contra la *estructura* y no puede ser únicamente lucha *teórica.* Esta afirmación, si bien está lejos del economismo mecanicista, también está lejos del teoricismo cientificista. El espacio político del marxismo no pertenece al ámbito de una práctica que clausura en una especificidad lo político, sino al ámbito global de la sociedad capitalista, de allí que la política pertenezca al conjunto de la sociedad civil y no pueda coagularse en un punto que, declarándose *representante* del conjunto, lo determine subrepticiamente desde una universalidad fetichizada.

Por otra parte el "objeto" de ese "aparato de conocimiento" al que se refiere Althusser, no sólo es un objeto empírico teñido de ideología, como afirma, sino que es además y esencialmente una *forma de hegemonía;* por eso De Giovanni sostiene que Gramsci sustrae "a su 'neutralidad' gnoseológica el problema de la relación entre teoría y práctica considerándolo como un aspecto del problema de los intelectuales". La teoría, como *forma* de la clase, deviene fuerza material y, por consiguiente, crea una nueva conceptualización *in re*, un nuevo concepto real que deviene nuevamente concepto-ideal como forma ideal de la clase o conjunto de clases explotadas: la hegemonía es el trazado en lo real de un nuevo mundo de conceptos reales[7]. Entendida así la hegemonía gramsciana, como un acto que podríamos denominar ontológico, su consecuencia inmediata es el desplazamiento que produce de la conceptualización cuyas raíces históricas Althusser señala en Kautsky y Lenin (tras de los cuales se despliega, de manera paradojal, el neokantismo y su distinción fuerte entre el formalismo y lo real). Resumiendo: la hegemonía tiene como fundamento la creación por parte de la clase de un conjunto de intelectuales orgánicos que le permiten pensarse como cultura; mientras más fuerte es políticamente la clase más posibilidades tiene de crear un mundo de intelectuales propios; de manera tal que mediante *sus* intelectuales la clase se piensa como 'sujeto' hegemónico y en la medida en que deviene

7 Por concepto-real entiendo una realidad determinada que exige el concepto. Si todo concepto es *concepto de* lo real (tiene un correlato en lo real), esta forma real que luego es conceptualizada constituye lo que en forma, por supuesto metafórica, llamamos concepto-real y que sería el sustento real del concepto.

realmente hegemónica constituye una nueva realidad que implica un mundo de nuevos conceptos-reales que deben devenir conceptos-ideales o *teorías* que nuevamente se convertirán en fuerza material encarnándose en las masas y transformando la realidad a través de un proceso donde tanto lo "teórico" como lo no-teórico son imposibles.

Las consecuencias políticas de este planteamiento son evidentes; los partidos políticos revolucionarios ya no pueden encontrar su fundamento en *una teoría* elaborada por burgueses-geniales al margen de la clase; por lo tanto pierden así su carácter de depositarios de una *verdad* exterior a la clase y, simultáneamente, el carácter de mediadores, de "correas de transmisión" encargadas de "importar" la *teoría* a las masas explotadas. La clase piensa a la sociedad críticamente, no para entenderla y nada más sino para, entendiéndola, transformarla pues el entendimiento es un momento de la práctica y no a la inversa. No pretendo así reintroducir la dicotomía que vengo criticando sino marcar la prioridad histórica del *cuerpo* social, seguir los flujos relativos de sus necesidades en el advenir mundo ideal y de las idealidades conformando los cuerpos en una historia que hasta hoy ha sido de sufrimiento y de lucha. Las clases asumen así su hegemonía y no existe nada "ni en la tierra ni en el cielo" que pueda marcarles desde fuera un destino. Como decía Engels en su polémica con Heizen: "el señor Heizen se imagina que el comunismo es una *doctrina* determinada que parte de un cierto principio determinado que es su núcleo y obtiene de él consecuencias. El señor Heizen se equivoca grandemente. El comunismo no es una doctrina sino un *movimiento;* no parte de principios sino de *hechos.* Los comunistas no profesan tal o cual filosofía sino que tienen como presupuesto toda la historia. En la medida en que es teórico el comunismo es la expresión teorética de la posición del proletariado y el resultado teórico de las condiciones de la liberación del proletariado".

Comentario al capítulo VIII del libro de Lucio Colletti*
*La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico***

El objeto de ese capítulo VIII es el de profundizar el estudio de la relación entre Marx, Hegel y Kant. El hecho de que en la obra de Marx no existan referencias directas a Kant trae aparejada, según Colletti, la necesidad de realizar el análisis mediante referencias implícitas. Pero esta falta de referencias no quiere decir que Marx, a causa de su "fuerte interés histórico-público", cayera en un "nihilismo gnoseológico o un despreciativo 'volver las espaldas' a la filosofía", sino todo lo contrario, ya que a causa de que para Marx este problema gnoseológico "estaba claro" es que pudo situarlo "en otro plano en el que todo –categorías y materias– cambia de nombre y naturaleza". Disentimos con Colletti: lo que en realidad hace Marx es desplazar radicalmente el orden filosófico-gnoseológico, vale decir que a través de él se inaugura un suelo *originario* de pensamiento, función del suelo originario real inaugurado por el proletariado, donde el problema gnoseológico ya no tiene *sentido;* por lo tanto pensamos que no se trata de "nihilismo gnoseológico" sino del abandono, por parte de Marx, de ese real-social donde la problemática filosófica (religiosa) adquiere legitimidad. La incomprensión de este desplazamiento está en el origen de posteriores incomprensiones de Colletti: el desplazamiento del *orden teórico autónomo* es radical en el marxismo y esto implica la crítica de la filosofía entendida como reflejo y clausura ideal de lo real, así como la necesidad (política) de modificar ese real para modificar el mundo de ideas que lo expresan; la teoría, superada su apariencia autónoma, aparece como *forma* orgánica de una determinada clase y en el caso del marxismo, de la clase obrera.

En este capítulo VIII Colletti limita su análisis al apartado tercero de la *Introducción de 1857*. Como se sabe, en dicho apartado

* Publicación en la revista *Dialéctica*, Nº 5.

** Ed. Grijalbo, México, 1977.

Marx critica a Hegel, pero sin decir qué parte de la obra de Hegel es la que critica, sin ubicar en un texto determinado el objeto de su crítica. Por esto la crítica a Hegel en la *Introducción* aparece como una crítica *general* y, en este sentido, tiene cierta razón Colletti cuando la vincula con la crítica de 1843 (digo cierta razón pues debe tenerse en cuenta que: a) en el primer caso se trata de una crítica filosófica; b) en el segundo de la exposición de los *Grundrisse*). No obstante esta falta de referencia expresa, Colletti cree que el texto preciso al que hace referencia Marx se encuentra en la *Ciencia de la lógica*, tomo II, página 263 (de la traducción española de Rodolfo Mondolfo). Luego de transcribir el conocido texto hegeliano, Colletti afirma que Hegel produce una *inversión* ya que en lugar de afirmar como originario "la intuición o el ser", que son lo primero en el "desarrollo natural", afirma como primero el pensamiento. Está bien. A esto, antes que Colletti lo señaló repetidas veces el propio Marx. Pero a mi juicio no se trata de insistir en la problemática de la inversión entendida en este sentido (Hegel hace del predicado el sujeto y viceversa, o, dicho de otra manera, Hegel subsume el proceso real en el proceso lógico y de allí que el concepto produzca lo real) sino que se trata, por el contrario, de analizar la relación de Marx con Hegel a partir de un nuevo punto de vista que tenga en cuenta la totalidad de la obra, su estructura lógica y, de manera particular, problemas como los de la relación entre entendimiento y razón, entre modo de investigación y modo de exposición, entre método histórico y lógico, problemas como el de la inversión, de la articulación de la ciencia, de la temporalidad, etcétera.

Dice Colletti: "en el desarrollo 'según la naturaleza', el concepto es lo segundo y la realidad es lo primero; en el proceso lógico, en cambio, el concepto es lo primero y la realidad lo segundo o, dicho de otro modo, lo real es lo deducido y derivado de él". Hegel le dio prioridad al desarrollo "según el concepto" en detrimento del desarrollo "según la naturaleza". Pero cabe preguntarnos ¿Marx no hace lo mismo? Detengámonos en el texto de Marx: *para la conciencia* –dice– "el mundo pensado es como tal la única realidad", "el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción... cuyo resultado es el mundo" y esto, agrega Marx, "es exacto" en cuanto la "totalidad" (como *totalidad de pensamiento*) es "un producto del pensamiento", "un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos" y sigue diciendo que "el todo, *tal como aparece en la mente... es un producto de la mente que piensa...*" (subrayado de O. del B.), para concluir afirmando que "el sujeto real mantiene, antes como después,

su autonomía fuera de la mente", se mantiene "como *premisa*" (subrayado de O. del B.). En estos párrafos, a mi parecer decisivos, Marx funda el orden lógico, determina la *prioridad real* de la naturaleza y la *prioridad científica* del orden lógico, funda la *prioridad* de lo real "como premisa" mediante su crítica a la autonomía del concepto o de la filosofía (dice que la *conciencia filosófica* está determinada de tal modo que "el mundo pensado es como tal la *única* realidad" –subrayado de O. del B.), pero también funda la *prioridad* del orden lógico y, no se trata, en este caso, de una prioridad *ontológica* del concepto como separado de lo real, sino de una prioridad *determinada* (científica) de un concepto cuyo correlato es lo real y cuya *forma* es forma de la clase que lo determina (política). En resumen, la acusación dirigida a Hegel de "liberarse" del desarrollo "según la naturaleza" es ambigua. En cierto sentido toda conceptualización es una "liberación" de lo inmediato; pero si por "liberación" se quiere decir *supresión*, anonadamiento, entonces cabe preguntarse ¿cómo Hegel puede poner lo que luego va a suprimir *ontológicamente*? ¿Se trata, por lo tanto, de un poner imaginario, metódico? Esta cuestión nos lleva al propio Marx y a sus dos lecturas de Hegel. Creo que aquí no se trata de repetir la *generalidad* de la inversión del predicado en sujeto (realizada realmente por la sociedad escindida en clases sociales y categorizada "fenomenológicamente" por Hegel), ni la *generalidad* de la Idea como *creadora* de lo real (Hegel dice que la Idea "es la unidad absoluta del concepto y de la objetividad") sino que se trata más bien del movimiento global de la *Lógica* como lógica del capital y de su relación con el movimiento global (expositivo) de *El capital*. Es aquí, en esta problemática que tiene como correlato la *sociedad real*, donde debería desarticularse y articularse la relación Marx-Hegel y esto sí que es "mucho más difícil de entender" que lo planteado por Colletti en relación a la gnoseología.

En la página 135 de su libro, Colletti afirma que en la *Crítica de la razón pura* "también es posible rastrear los dos procesos a que se ha hecho referencia"; pero en este caso, a diferencia de lo que hace con Hegel, donde no es necesario "rastrear" nada porque la distinción es expresa y decisiva, debe recurrir a citas de Hegel sobre Kant, citas donde Hegel analiza precisamente la "síntesis originaria de la apercepción", en la que, según Colletti, se encontraría la expresión kantiana del "proceso lógico". Hegel critica esta síntesis porque su "desarrollo" no está a la altura de su comienzo: la *síntesis* prefiguraba una unidad donde *lo otro* era inmanente al concepto, pero el desarrollo muestra "un simple engarce de cosas que en sí y por sí están separadas". Colletti confunde (ver pp. 136-137): Hegel critica a Kant porque escinde el

mundo en dos mundos, en dos realidades; Hegel, a mi entender, sostiene la existencia de dos procesos, el proceso real y el proceso de pensamiento, pero no como dos órdenes sustancialmente distintos (Kant) sino como dos órdenes que son uno. Para Hegel, usando los términos de Marx, la totalidad-de-pensamiento es un producto del pensamiento, pero el pensamiento es sustancia (no es un orden sustancial distinto a lo real, sino *forma* de lo real); de donde el orden lógico pertenece a lo real, mientras que este real aparece en lo lógico y al margen de lo lógico (concepto) sólo puede afirmarse (Marx) como "premisa". Colletti desarrolla este tema en la página 137, pero atribuye a Hegel una enormidad, la de convertir la totalidad de lo real en un "producto" (¿creación *ex-nihilo*?) de la Idea. Hay que tener en cuenta que mientras para Kant se trata de dos sustancias (en la tradición cartesiana de *res extensa y cogitans*), para Hegel el sujeto es objeto y el objeto es sujeto; lo que pueda haber más allá de esta ciencia general (absoluta) no pertenece al orden de la ciencia: para el concepto no hay más allá (Marx dirá: salvo como *presupuesto*). Colletti dice: "lo objetivo... es precisamente lo que es exterior e independiente de la subjetividad pensante". Pero cabría preguntarse sobre la determinación de eso "exterior e independiente": de ese "objetivo" Kant dirá que es una cosa-en-sí o noumeno incognoscible (no se trata de un incognoscible de la ciencia sino filosófico), una *X;* Marx, por su parte, dirá que es una premisa (de la ciencia) y Hegel que no existe... para la ciencia. Como afirma Cassirer: el *objeto* como *exterior* pareciera que eternamente debe permanecer ajeno al yo, pero esto deja de ser así si el objeto es captado como "expresión de las formas generales del espíritu mismo, tal como estas formas se manifiestan en el derecho y en el Estado, en la moral y en el arte, en la filosofía y en la religión". En Hegel, como señala Hyppolite, se trata de una "subjetividad que es el Ser mismo". En el último capítulo de la *Lógica*, que comienza afirmando que "La Idea absoluta, tal como ha resultado es la identidad de la idea teórica y de la práctica...", Hegel dirá que "La totalidad concreta, que constituye el comienzo tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo..." (t. II, p. 566). La continuación de este párrafo hegeliano es decisiva tanto para la comprensión de Hegel como para la teoría de la ciencia.

En las páginas 138 y 139 Colletti retoma la *resumida* crítica general de Marx a Hegel y reconoce en la existencia de ese "presupuesto" no reductible, en esa prioridad ("natural") del sujeto-social, el acercamiento de Marx a Kant, sin darse cuenta de la profunda diferencia que existe entre Marx y Kant ("Marx toma de Kant... la instancia de la existencia real como 'algo más' respecto a todo lo que está conte-

nido en el concepto"): sólo en *apariencia* hay identidad, ya que Marx está ubicado en el plano de la ciencia, del conocimiento científico, donde *no existe problema gnoseológico*, mientras que la problemática kantiana *es esencialmente gnoseológica*. Marx no acepta la escisión sustancial entre sujeto-objeto y, para él, la separación posterior no es del orden onto-gnoseológico de tipo kantiano sino que pertenece al orden de la ciencia: lo no-conocido de la ciencia no tiene el carácter del noumeno kantiano. Esto, que es decisivo, no es comprendido por Colletti. Más aún, en la página 140 reduce el problema: para él se trata sólo de dos procesos (el proceso real y el proceso lógico), mientras que tanto en Hegel como en Marx hay un triple proceso y, únicamente a partir de esta triplicidad, es posible comprender en su completud la *inversión*. Veamos: 1) proceso real; 2) representación e intuición (ver: *Lógica*, II, p. 262 y s., texto directamente vinculado con la *Introducción* que estamos analizando); 3) proceso lógico. Este último, a su vez, se subdivide para Marx en: a) ciencia, que Marx llama del siglo XVII y del siglo XVIII, la primera se queda –y en este sentido no es correcta– en las determinaciones simples, la segunda articula dichas determinaciones en un conjunto y b) la "ciencia" marxista, que implica la determinación del punto de vista o posición de clase en la intimidad del proceso cognoscitivo y la vuelta a lo real como acción revolucionaria, como momentos de un mismo movimiento. Esto puede describirse de otra manera: un decurso real, un decurso de la intuición y representación (o forma en que lo real –presupuesto– aparece), un decurso que constituye la ciencia sobre la base del segundo decurso, un decurso *crítico* de la ciencia y un decurso político revolucionario. Marx no toma de Hegel, como dice Colletti –página 140–, la "unidad de proceso lógico y proceso real": hay una unidad abstracta, *en general*, y una unidad determinada; para Hegel la primera es científica-filosófica, mientras que para Marx la primera es una premisa y la segunda es la científica. Si lo que afirma Colletti fuera cierto negaría su propia vinculación de Marx con Kant ya que el concepto agotaría la realidad; pero el "algo más" de Marx es material en sentido fuerte, mientras que el "algo más" kantiano es un límite del orden gnoseológico (metafísico).

Colletti señala la distinción entre "entendimiento" y "razón", entre el pensamiento que une, que distingue entre "uno de los dos", y el pensamiento como *totalidad* de la relación y vincula esta célebre distinción hegeliana con la distinción realizada por Marx entre "modo de investigación" y "modo de exposición". Su observación es válida. Lo que no se entiende es por qué Colletti no vincula esta distinción con el problema de la lógica formal-lógica dialéctica que tanto lo preo-

cupa y acusa a la dialéctica (cuyo ámbito de validez es la *razón*) de no ser pertinente en el orden de la ciencia (ámbito del *entendimiento*), el que se basa en el principio de *identidad:* pero Hegel vincula la "ciencia" al orden del entendimiento, de la ley como detención, de la identidad y sólo en una esfera superior hace valer la dialéctica como razón, como totalidad donde todo está articulado y en proceso. Esta es la esencia del método de Marx, y sin embargo Colletti pasa de largo acusando a Hegel y sin decirlo también a Marx, de negar la ciencia, ya que esta no podría fundarse en una afirmación del tipo *A es no-A*, sino que se funda en el suelo lógico del *A es A*. Lo que está en juego es el cientificismo de Colletti, su ataque a la dialéctica como movimiento, como proceso. En la página 24 cita la siguiente frase de Hegel: "afirmamos que todas las cosas tienden a su fin y por ello consideramos a la dialéctica como una potencia universal, irresistible, ante la cual nada puede mantenerse, aunque parezca sólido y seguro" y la crítica; al mismo tiempo lo critica a Engels y a Lenin, olvidándose de lo que dice Marx: "[la dialéctica] en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria" (*El capital*, t. I, vol. 1, p. 20). En el capítulo X ("De Bergson a Lukács") insiste en este tema vinculando a Bergson, Engels, Lenin, Simmel, Lukács, Heidegger en una cruzada contra el "principio de no-contradicción", contra la ciencia: Bergson dice: "lo real no son los estados, simples instantáneas que tomamos en el trancurso del movimiento, sino que, por el contrario, es el flujo, la continuidad en la transición, la mutación misma", el entendimiento se mueve a gusto "en lo discontinuo, en lo inmóvil, en lo muerto"; Engels dice que la identidad es inercia, reposo, "el ser muerto" (p. 185); para Engels el principio de identidad vale "entre las cuatro paredes domésticas"; Lenin: "no podemos representarnos el movimiento, no podemos expresarlo, medirlo, reproducirlo, sin interumpir la continuidad, sin simplificarla, alterarla o desmenuzarla, sin matar lo vivo" (p. 189); Simmel: "de la totalidad de lo existente nuestro intelecto recorta fragmentos que son separados de la irreductible movilidad del Todo"; Colletti hubiera podido agregar la crítica de Nietzsche al principio de identidad: "no somos lo suficientemente *perspicaces* como para percibir el *fluir* probablemente *absoluto del devenir; lo permanente* sólo existe gracias a nuestros toscos órganos... nosotros afirmamos la *forma* porque no percibimos la subtilidad de un movimiento absoluto...". Pero ¿y Marx? Hay que leer los *Grundrisse* (claro ¡tan hegelianos!),

El capital (todo, pero especialmente la sección primera del segundo tomo), las *Teorías*, para tener una idea de lo que entiende por el "movimiento absoluto del devenir" y analizar de la *Lógica* el capítulo segundo de la doctrina de la esencia, titulado: "Las esencialidades o determinaciones de la reflexión", dedicado a la crítica de la identidad, a la exposición de la *diferencia* y de la *contradicción*.

Pero esto no es todo. No es casual que pareja a su defensa de la "ciencia", a su defensa del principio de identidad y su ataque al principio de contradicción, se dé su vinculación con el kantismo ("para cualquier teoría que toma la ciencia como única forma de conocimiento real... no puede haber duda de que la tradición Hume-Kant debe tener prioridad y preferencia sobre la de Spinoza-Hegel"). Se trata, en última instancia, del problema de la temporalidad. Para Kant (*Crítica de la razón pura*, ed. Porrúa), "no puede la estética trascendental contar el concepto de la variación [cambio] entre sus datos *a priori* pues *el tiempo mismo no muda* sino algo mismo que está en el tiempo" (p. 52); ver en el apartado cinco (p. 48) su afirmación de que "el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento... no son posibles sino mediante y en la representación del tiempo" como *a priori* y su definición del tiempo como "forma del sentido interno". Comenta De Giovanni que si el tiempo no está en el contenido sino en la forma, *es* la forma, entonces sólo puede ser *serial*. La crítica de Hegel a Kant –señala el mismo autor– apunta "a una visión del tiempo en el cual la estructura irreversible del sujeto tenía una posición dominante respecto a la estructura discreta del *episteme*, en el sentido de que la funcionalidad del objeto en relación con un objeto genérico se resuelve, rigurosamente, en la funcionalidad de un *tiempo genérico* con un igualmente genérico sujeto" (*Hegel e il tempo storico della società borghese*, p. 21); el tiempo, respecto a la realidad, "es el formalismo de la serialidad" (antes y después), "se diluye la especificidad en el campo genérico del *uno después del otro*" (serialidad). Según De Giovanni la crítica al formalismo kantiano del tiempo "pone en crisis el campo mismo sobre el que se constituye el idealismo trascendental, es decir el campo de la analogía simétrica entre sujeto y temporalidad y realiza una decisiva apelación a la estructura discreta y específica del contenido y de los 'momentos reales'...". Lo que Hegel critica es todo el campo de la crítica kantiana, el campo del idealismo trascendental kantiano; lo que Hegel llama "apariencia del comprender" se debe a la falta de adecuación entre "la relación temporal genérica con la relación real", se debe a su "indiferencia al contenido". La conclusión de De Giovanni: "pero así se comienza a tocar la enorme profundidad del descubrimiento hegeliano, una verdadera revolución en la

ógica y no sólo en la lógica, si se advierte que la crítica a la estructura trascendental de la temporalidad es, al mismo tiempo, rechazo del tiempo como dimensión genérica del comprender del sujeto y rechazo del sujeto como estructura genérica del comprender de la ciencia en el tiempo. El sujeto genérico, e incluso la ciencia aparentemente específica de *su* categoría, devienen, frente a la perspectiva de la ciencia como saber que trastoca tanto el formalismo del tiempo como el del sujeto, el puro error de una ideología 'individualista' ", de allí que la crítica del tiempo sea, para Hegel, "una crítica del campo constitutivo de la ciencia y de la posibilidad de determinar un concepto de historia más allá de la captación inmediata de la sucesión o génesis cronológica" (p. 33). Teniendo en cuenta que para Hegel el sujeto no es psicológico sino totalidad de las formas expresadas como Idea o Absoluto, el tiempo no puede determinarse como lineal (como la interpretación de Althusser, que identifica concepto con sujeto *psicológico*).

A continuación Colletti analiza las dos significaciones que tiene el término *abstracción* en Marx: como "generalización mental" y como un rasgo "del objeto particular" examinado o, como abstracción en un sentido lógico y abstracción "desde el punto de vista real", abstracción-real o "relación unilateral abstracta de un conjunto viviente y concreto ya dado": la relación unilateral de algo real es abstracta, real y funda el abstracto mental (para ver de qué manera trata Hegel este problema puede leerse el capítulo sobre "El concepto en general" de la "Doctrina del concepto", particularmente páginas 262-263 del tomo II de la *Lógica:* "El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad sino que, más bien, constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial* que se manifiesta sólo en el *concepto*"; en el último párrafo de la página 263 establece una distinción fundamental entre "la manera cómo pasan las cosas en el representar y en el pensar fenoménico", donde uno puede "limitarse a narrar que empezamos con sentimientos e intuiciones y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer, conserva, para la representación, toda la realidad con que se presentó al comienzo"; pero con la "filosofía", el llamado *orden lógico*, ocurre otra cosa, porque ésta "no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que *es verdadero* en ello y, además, tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer"; la resonancia marxista de estos textos no deja de ser sorpendente: para Marx sólo a partir

de captar la esencia se puede explicar el aparecer). Colletti señala que la población, que es el *principio* desde el punto de vista real (es lo concreto), es el final desde el punto de vista lógico. Pero en lo que sigue (p. 144, 2do. párrafo y s.), según mi parecer, se equivoca en su apreciación del valor de cambio: en la realidad éste es unilateral (abstracto-real), pero en el pensamiento, desde el punto de vista lógico, es un elemento simple y no –como dice Colletti– la "generalidad más abarcante", es un elemento simple que le permite a Marx construir el concreto de pensamiento: *El capital.* En las *Glosas a Wagner,* Marx describe el siguiente proceso: "para mí no son sujetos ni el 'valor' ni el 'valor de cambio', sino que lo es solamente la mercancía", o "digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la mercancía, es, por una parte valor de uso y, por otra, 'valor' no valor de cambio, pues éste no es más que una simple forma fenoménica y no su propio contenido" y, agrega luego que, la mercancía es "el concreto económico más simple", vale decir que el concreto originario, la *mercancía,* es un abstracto-real (o relación unilateral) y que a partir de ese elemento (abstracto de pensamiento) se llega al concreto-de-pensamiento, el cual es una "totalidad", "las articulaciones de una totalidad", "diferenciaciones dentro de una unidad", etc. (al respecto ver la parte final del apartado 2 de la *Introducción*).

En la página 147 Colletti dedica un párrafo a aclarar la relación *invertida* entre el proceso real y el proceso lógico y establece una distinción entre el pensamiento y el conocimiento afirmando que "el conocimiento es la concordancia *entre* el pensamiento y la realidad y que, por tanto, está condenado a ver el mundo invertido todo aquel que no tiene en cuenta esa diferencia". El "mundo", para emplear su terminología (en este caso, para ser precisos, la sociedad capitalista) no sólo *aparece invertido* sino que *está invertido:* no se trata de que a un mundo *al derecho* Hegel lo vuelva *al revés;* no se trata de que en la sociedad capitalista el sujeto sea el pueblo y el predicado sea el Estado y que sea obra de Hegel haber puesto al Estado como sujeto y al pueblo como predicado (en este sentido Hegel es totalmente fenomenólogo y describe "las cosas mismas"): es la sociedad capitalista la que pone al Estado como sujeto y al pueblo como predicado: Hegel no hace sino exponer esta inversión real y, al hacerlo, justifica lo real como racional. Por lo tanto no es el *conocimiento* del mundo social el que puede ponerlo al derecho, sino la acción política (revolucionaria); lo que puede hacer el conocimiento (como *forma* de la clase) es criticar la "ciencia burguesa" de la sociedad y a través de esta crítica exponer el funcionamiento de la sociedad. Pero lo que Colletti llama conocimiento o "concordancia entre el pensamiento y la realidad"

sólo puede reproducir especularmente esa *realidad invertida* (esto lo reconoce en su *entrevista filosófica de 1974*, cuando afirma que por haber quedado atrapado en la problemática de Della Volpe no comprendió que 'los procesos de 'hipostatización', la sustantificación de lo abstracto, la inversión del sujeto y el predicado, etc., lejos de ser para Marx solamente una manera defectuosa de reflejar la realidad, eran procesos que volvía a encontrar.... en la estructura y el modo de funcionamiento de la sociedad capitalista misma", p. 92).

A partir de aquí (p. 147) Colletti comienza otro análisis. Primera observación: no tiene en cuenta la distinción entre investigación y exposición. Al referirse al primer capítulo de *El capital* hay que tener siempre en cuenta que se trata de la exposición (dialéctica), pues, como se sabe, el *comienzo* implica ya el *todo* del análisis: Marx ya había escrito los *Grundrisse* y las *Teorías de la plusvalía* cuando asienta su famoso primer párrafo del capítulo I: "las riquezas de las sociedades... etc."; pero este *principio* que es el *resultado* de más de veinte años de estudio de economía (investigación), es el *comienzo lógico*, es el comienzo de la exposición (dialéctica), es un comienzo que ya tiene presente *el final* (Marx le dice a Engels que su sistema consiste en no dar nunca sus escritos a la imprenta "mientras no los tenga *completos* delante de mí" y que este método es el que le permite llegar a los resultados que llega), por lo tanto no puede ser llamado simplemente "deductivo" (pero para Colletti esta exposición marxista debe, en consecuencia, ajustarse a la lógica formal, satisfacer "la exigencia deductiva del pensamiento" que "pasa de lo universal a lo particular", etc.). En la página 149 Colletti afirma que "en el análisis del capitalismo moderno" (se refiere a *El capital*) "avanzamos desde sus aspectos más superficiales y periféricos a aquellos más internos y esenciales"; esto no es así, pues hay que distinguir, haciendo uso de conceptos que Colletti reconoce pero deja de lado: en la *investigación* se parte de lo que *aparece* para ir a lo *esencial*, pero en la *exposición* se parte de lo *esencial* para explicar la *apariencia:* en la exposición (lógica: dialéctica) Marx va a establecer su teoría del valor y de las formas del valor como principio; dirá que lo primero es la mercancía, pero para llegar al valor y sus *formas*, particularmente a la forma dineraria, éste es el centro, luego va a establecer el plusvalor y, progresivamente, se extenderá hacia la superficie, hacia los fenómenos de superficie, la circulación, etc. Colletti afirma que "la causa, el fundamento real, es el capital, no la mercancía y el dinero que son, en cambio, los que aparecen como condiciones suyas desde el punto de vista lógico" (p. 149). *Comentario:* la mercancía y el dinero no son sólo condiciones lógicas del capital sino condiciones reales-históricas, pero

en la *exposición-lógica* el capital es el fundamento, real-contemporáneo pero no real-histórico: es la realidad la que invierte las categorías; no es la categoría más antigua, más *real* (por ejemplo: la tierra), la fundamental en el capitalismo sino, precisamente, el capital, que es un último o contemporáneo; desde el punto de vista lógico no es el pasado el que funda el presente sino que el presente se autofunda. Marx dice que el dinero, el capital (no como capital del capitalismo), el trabajo, existieron antes del capitalismo, pero no en la *forma* de existencia que adquieren en el capitalismo:la inversión es real, la exposición (lógica) deja de lado la historicidad (en este sentido) y estructura las categorías de acuerdo a su estructura en el sistema capitalista y no a su aparecer en el decurso histórico (a su papel en otros sistemas de producción).

A partir de esto Colletti encontrará un paralelismo (que precisamente es *lo que no existe*) entre el orden lógico (mercancía-dinero-capital) y el orden histórico; en la página 148 dice: "es cierto que ese mismo decurso lógico no es sino el resumen en forma sintético-racional de todo camino histórico..." (en la *lógica* aparecen todas las categorías como categorías de un *real-histórico*, pero su *orden*, la estructura lógica de esas categorías, es propio de la sociedad capitalista [o contemporaneidad], sin dejar de tener en cuenta que la *posibilidad* de *esa* lógica es una posibilidad *real*) y en la página 149: "es cierto, sin embargo, que la deducción lógica desde el dinero al capital, nos ofrece lo esencial del decurso histórico que ha precedido al nacimiento del capital moderno"; pero, en este texto ¿"deducción lógica" es equivalente a *investigación* o a *exposición*? Si fuera equivalente a *investigación* entonces lo afirmado por Colletti sería correcto, pero en caso contrario, no, porque la *exposición* (lógica: dialéctica) toma como primero lo último, hace una articulación del todo sin tener en cuenta el decurso histórico para asignar a cada categoría su lugar en el todo teórico: es en la moderna sociedad burguesa donde las categorías se articulan de una manera determinada que no está determinada por la importancia que las mismas categorías tienen en otros *modos* históricos (pero esta articulación real, contemporánea, *invertida*, que funda la articulación teórica, depende en su exposición de la perspectiva de clase). Esta confusión de Colletti no es casual sino fruto de su negación de la dialéctica, es esta negación la que lo obliga a permanecer en la "deducción lógica", la cual es el momento específico de la investigación (de lo que culpa Marx a Ricardo, etc.), reduciendo así investigación y exposición al mismo movimiento lógico formal. Similar confusión se produce en el párrafo siguiente (p. 149): en el análisis del capitalismo avanzamos, dice, desde "los aspectos superficiales y periféricos a

aquellos más internos y esenciales" y este avance constituye, a su vez, una "recapitulación de los presupuestos históricos que han precedido al surgimiento del capitalismo moderno". Repetimos: en la *investigación* (o en el entendimiento, si se prefiere emplear un término hegeliano) sí se va desde lo superficial a lo esencial; pero en la *exposición* se va desde lo esencial a lo que aparece (desde el tomo I al tomo III de *El capital*); en este mismo párrafo Colletti identifica lo superficial con lo general-genérico, que aparece, en el "proceso deductivo", como causa de lo particular-específico, mientras que Marx ya se encuentra en otro terreno, precisamente en el terreno de la dialéctica, en el "todo artístico" como dice. En su tantas veces citado "Epílogo" de *El capital*, Marx da como característica de la "investigación" el *análisis* y de la exposición el "movimiento real" (es decir la dialéctica).

En la página 151 Colletti trata de explicar, frente a la "incomprensión total" del resto de los investigadores, el nexo entre proceso lógico y proceso real, pero, a mi juicio, se queda a la mitad del camino. Recordemos el párrafo de los *Grundrisse:* en él Marx señala: a) que es obvia la *historicidad* del modo de producción (hay una historia del modo de producción capitalista pues éste no cae del cielo, etc.); b) que en *realidad* se produce una *inversión*, de donde la inversión lógica es correlato de la inversión real: la inversión lógica no es fruto del pensamiento; vale decir y esto es lo esencial, que el concepto es concepto-real; el trabajo, el dinero, el capital, en la sociedad capitalista, son *determinados*, no son el dinero, el trabajo y el capital de las sociedades pre-capitalistas, pero son determinados porque en la realidad cumplen un papel determinado, distinto al papel también determinado que desempeñaban anteriormente: la mercancía, aislada, tomada en sí, es una cosa (Marx la analiza en el primer capítulo del primer tomo de *El capital*), pero el papel que desempeña en el todo social es distinto en la sociedad capitalista y en las pre-capitalistas, pero este papel es generado por la *historia*, es la historia la que invierte, la que determina los papeles y no el pensamiento (o, dicho de otra manera, lo que llamamos historia es ese proceso de inversiones), no se trata de un modelo donde las categorías (que son de un real) están estructuradas arbitrariamente: tanto las categorías como su articulación, así como la misma posibilidad de abstracción, son reales; el modo de exposición (dialético) expone el movimiento real, el todo real y, si lo logra, dice Marx, puede parecer una construcción *a priori*.

En la página 154 Colletti asegura llevarnos al verdadero "fundamento gneosológico" del problema. Dice que lo general contiene lo particular: todo capital es una suma de mercancías; pero que no todo lo particular está contenido en lo general, vale decir que en la

cosa *hay algo más* que su concepto. A mi juicio lo que se debe entender es que Marx esta *fuera del campo de la gnoseología.* ¿Qué quiere decir esto? B. de Giovanni afirma, creo que correctamente, que "la *Lógica* comprende una doctrina de la ciencia" y así debe ser leída, así la leyó Marx cuando le dice a Engels que la lectura de la *Lógica* le prestó "un gran servicio". A partir de este reconocimiento la *Lógica* aparece como "estructura política" o "construcción de un mecanismo específico, funcional a un determinado tipo de construcción de la realidad". El problema radica, entonces, en determinar qué es, cuáles son los aspectos constitutivos y las connotaciones, de ese *más allá* o, como dice Colletti, de "lo otro". En Kant ese *más allá*, al que denomina noumeno, es una imposibilidad abstracta, un heterogéneo abstracto y, por ende, con connotaciones teológicas: si bien Hegel, a pesar de sus declaraciones expresas, cierra en su sistema la posibilidad de Dios como existencia trascendental, Kant la funda en ese abstracto incognoscible racionalmente que es el noumeno. Pero en Marx, se me puede decir, también existe ese *otro;* sí, es cierto que en Marx no hay identificación entre real y concepto en general, pero esta inadecuación, esta fisura, no se plantea al nivel de un sujeto y de un objeto –fisura metafísica o teológica– sino al nivel material de una realidad determinada (no el infinito abstracto o noumeno) de la cual, si la convierte en su objeto, puede rendir cuenta la *ciencia*, pero quedando claro que en este rendir cuenta la ciencia no agota el objeto-de-la-ciencia como objeto real; de allí que mientras Kant plantea el problema en un nivel, Marx lo plantea en otro: para Kant se trata del conocimiento en general (aun cuando Kant trata de fundar los juicios sintéticos *a priori*, su estética trascendental funda una gnoseología), mientras que para Marx se trata del conocimiento científico; para Kant de un objeto en general, para Marx de un objeto determinado; para Kant la relación imposible es absoluta, para Marx la relación posible es determinada; Marx no habla de la imposibilidad del conocimiento absoluto sino de la posibilidad del conocimiento relativo, determinado o científico y lo dice: la verdad de un conocimiento al margen de la práctica es escolástica. Hegel por su parte, moviéndose en el plano filosófico, como Kant, afirmará que sólo la Ciencia (= Filosofía=Lógica) hace suyo el objeto y, en este sentido, ese objeto se agota, no tiene *más allá*; Marx en relación con Hegel y desde fuera del orden filosófico, subsumirá la estructura de *la Ciencia* en el objeto determinado de *una ciencia* cuyo objeto ya no será el *Todo* sino la crítica del modo de producción capitalista. Es necesario tener en cuenta una problemática a la que aquí sólo apuntamos y que se refiere a la distinción de niveles, de objetos y de límites de análisis.

Respecto a la primera observación del primer párrafo de la página 155: repetimos que no se trata de una deducción-investigación sino de la exposición-lógica donde mercancía-dinero-capital no son un *inicio*, pues el inicio presupone toda la investigación, y aquí debería tenerse en cuenta el problema del "comienzo" de la exposición; segunda observación: hay un concreto-real al que Marx llama "sujeto" o "sociedad moderna" o "premisa" que existe *independientemente de que uno lo conozca... científicamente* (la sociedad, por ejemplo, existe con independencia de que la conozcamos o no científicamente, pero no independientemente de que la conozcamos porque si no la conocemos no podemos tematizarla o actuar sobre ella), luego hay un abstracto-real (relación unilateral) y un abstracto de pensamiento, sobre la base de este último abstracto o elementos simples se construye el modelo que nos da el concreto de pensamiento, pero después y esto es central, se produce la *vuelta* al concreto real; para la economía del siglo XVII, según Marx, el análisis termina en las determinaciones simples que han partido del "caos" y de la intuición y la representación: por eso y sólo por eso, por detenerse allí, en esas determinaciones, su método es equivocado; pero los resultados de este método equivocado (las determinaciones simples) pueden ser válidos si no se quedan allí sino que avanzan hacia el modelo que los articula en un todo de pensamiento (economía del siglo XVIII); pero la diferencia entre los economistas clásicos y Marx radica en que mientras para los primeros el modelo (ciencia) *termina* la explicación, para el marxismo implica una *vuelta* desde el concreto de pensamiento (ciencia crítica) al concreto real y aquí se inserta en sentido fuerte la acción política, no sólo como resultado sino como premisa o punto de vista de clase a partir del cual se articula el modelo teórico como crítica. Respecto a la tercera observación de esta página hay que subrayar lo que Colletti no subraya: el paso al concreto-real es político, pero a su vez ese *político* constituye todo el proceso, de manera tal que la *ciencia marxista* es forma de lo político.

En el párrafo siguiente Colletti aborda el problema de la continuidad-discontinuidad del proceso histórico, la que se fundaría, precisamente, en la fórmula mercancía-dinero-capital, donde la mercancía es lo general que subsume el capital, de allí que la mercancía sea lo común, lo continuo, de lo cual el capital es una forma de menor duración o discontinuidad; pero esto, a primera vista tan simple, plantea un serio problema si se parte, precisamente, del problema de la inversión: es el capital industrial el que nos permite entender la mercancía, el dinero, el trabajo, vale decir el mundo de categorías que vienen desde otros *modos* de producción y que se articulan de una manera

específica al modo capitalista. Al respecto puede verse el análisis del dinero y del trabajo en la *Introducción* de 1857 y en los *Grundrisse* (I, p. 186, p. 191 y p. 420 y ss.): allí Marx afirma primero que la contemporaneidad (el sistema capitalista) suprime sus supuestos históricos; pero luego dice que "por otra parte y esto es mucho más importante para nosotros, nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico"; para "analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la *historia real de las relaciones de producción*" y luego, de inmediato, agrega un *pero* significativo: "pero la *correcta* concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conducen siempre a primeras ecuaciones... que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema" (subrayado de O. del B.), tales "indicios" (históricos), junto con "una concepción certera del presente", son los elementos que "brindan también la *clave* para comprender el pasado" (subrayado de O. del B.); *pero*, si las etapas anteriores se presentan como "supuestos *puramente históricos*" (abolidos), las actuales se presentan "como *aboliéndose a sí mismas*", vale decir como "poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad". En resumen, en este texto Marx desmiente todo intento de interpretación sincrónica de su método. Para Colletti "el sentido último" de este razonamiento es que la "razón o *contradicción dialéctica*" es "insuficiente" (p. 156), pues se precisa también "la instancia de la identidad material o *no-contradicción*" y esto por su interpretación parcial de la contemporaneidad como abolición de su pasado, sin seguir en sus detalles y completud el razonamiento de Marx. Esto nos llevaría a repetir el problema del modo de investigación-entendimiento y modo de exposición-razón, que ya analizamos; pero posteriormente Colletti transcribe una cita de Marx de manera trunca. Marx dice (*Introducción*, p. 67): *"Dialéctica de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción.* Una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencial real"; pero Colletti desgaja el párrafo transcribiendo sólo su segunda parte, como consecuencia de lo cual esta segunda parte aparece como referida a la dialéctica general y no a la dialéctica de los *conceptos* de fuerza productiva y relaciones de producción: Marx dice que se deben definir los límites de la dialéctica de los conceptos de fuerza productiva y relaciones de producción y que esta dialéctica de conceptos "no suprime la diferencia real" entre fuerza productiva y relaciones de producción; en la medida en que la dialéctica real es una diferencia real y una contradicción real; esta *diferencia* pertenece al orden del entendimiento y la

contradicción al orden de la razón: para el entendimiento sólo hay diferencia, para la razón (dialéctica) hay dialéctica (contradicción).

Hasta el final del capítulo, incluida la última nota, Colletti trata el tema de la dialéctica, ya analizado en el capítulo I de la obra que comentamos y que retomará en su *entrevista* filosófica. Se trata del problema de la *dialéctica de la naturaleza* y de su crítica sobre la base de la filiación kantiana de la "oposición real", así como de su crítica al principio de contradicción como impedimento para la constitución de la ciencia. Al respecto convendría: a) desplazar el problema de la dialéctica de la naturaleza de acuerdo al tipo de crítica habitual a Engels y a la "ortodoxia" marxista, pues es evidente en tal sentido el carácter teológico de una dialéctica trascendental, pero, a su vez, retomar la problemática a partir de la crítica radical al concepto de sujeto-objeto filosófico; b) volver a analizar los textos clásicos de Hegel. Dice Hegel: "la ley no se halla allende el fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él; el reino de la ley es la imagen *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico" y repite, en la misma página, que "el reino de la ley es el contenido *inmóvil* del fenómeno...", para concluir que "la ley es sólo la esencialidad *positiva* del fenómeno, no su esencialidad negativa, según la cual las determinaciones de contenido son momentos de la forma y, como tales, traspasan a su otro y en sí mismas igualmente no son ellas, sino su otro", "la ley es esta simple identidad consigo mismo del fenómeno...", "el reino de las leyes contiene sólo el contenido simple, carente de variaciones, pero vario, del mundo existente".

Hoy es posible estudiar sin dogmatismos estos problemas cuya significación política es decisiva; se trata de ubicar al marxismo en el suelo de pensamiento inaugurado por la existencia de la clase obrera, lo que llamamos su fundamento *originario* y, a partir de allí, desbrozar no sólo la conceptualización filosófica sino ante todo la significación de la teoría. Se debe tener presente, por último, que la *Introducción* fue escrita, como dijo Marx, antes del "diluvio" que se avecinaba (la revolución) y que es una *crítica:* no se trata del "método de la economía política" sino de una *crítica al método de la economía política.* Y sobre esto Colletti no dice nada; para decir algo hubiera tenido que abandonar su interpretación formalista del texto reemplazándola por la interpretación política en curso.

1. *A propósito de Colletti y la "ciencia"*

En su "Introducción" a la antología *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo* Colletti sostiene que en Marx existe una dicotomía entre el revolucionario y el científico. El científico criticó a los socialistas utópicos por no poder fundar en la realidad el mecanismo de la transformación revolucionaria; mientras que el revolucionario criticó a los *científicos* (leáse la *Economía Política*). Según Colletti "Marx se libra del socialismo utópico haciéndose economista y sabio", retomando "el hilo del discurso en el punto donde lo dejaron Smith y Ricardo" (p. 25). En este sentido preciso nos parece más justo decir que Marx supera la utopía socialista (de raíz moral y literaria) incorporándose al proyecto político de la clase obrera; no es la ciencia la que le habría demostrado la necesariedad del socialismo y llevado, consecuentemente, a incorporarse al movimiento obrero sino que es al revés: su incorporación al movimiento revolucionario es lo que le permite fundar el proyecto socialista sobre bases "científicas" propias. Para Marx la exigencia de transformación socialista es una *premisa* y no una *consecuencia* de la "ciencia". La necesariedad de la revolución es así el *dato* donde se conjuga el punto de partida y la perspectiva (posición de clase) que fundan la ciencia-crítica marxista. Lo que Marx construye como *ciencia* es la crítica política de la sociedad realizada *de facto* por las clases explotadas. Mientras en última instancia la Economía Política justifica científicamente el sistema y de esta manera lo "eterniza", Marx justifica "científicamente" la revolución. En realidad lo que se produce es un desplazamiento radical del objeto.

El texto de Colletti al que nos referimos es del año 1970. En un trabajo posterior, *Marxismo y dialéctica* (1974), continúa sosteniendo que "hay dos Marx", uno es el Marx "científico", continuador de Smith y Ricardo y, el otro, es el Marx "crítico" de la economía política. De esta dicotomía habrían surgido dos corrientes interpretativas

del marxismo: mientras la primera, remitiéndose al Marx científico, no puede recuperar la teoría del fetichismo y de la alineación (sus nombres más notables serían los de Bernstein, Kautsky, Hilferding, Lenin y, más modernamente, Della Volpe y Althusser); la segunda, al centrarse en la teoría del fetichismo, "tiene que romper los puentes con las tesis del marxismo como ciencia" (en ella se destacan los nombres de Lukács, Korsch, y principalmente los de la Escuela de Frankfurt). Estas "dos caras" serían al mismo tiempo contrarias y "mutuamente indispensables", pues la negación o incomprensión de la una tiene como consecuencia la deformación de la otra: si se capta sólo el aspecto científico del marxismo no se puede ir más allá de la teoría del derrumbe y, a la inversa, si se capta únicamente el lado del fetichismo "se corre el riesgo de constituirse en el proyecto de una subjetividad utópica".

En el texto de Colletti pareciera que la escisión entre los "dos Marx" es ontológica, de allí que su desarrollo no puede conducir sino a una suerte de aporía cuya resolución implica la destrucción de una de las "caras" (y efectivamente esto es lo que hizo Colletti). A mi juicio, por el contrario se trata de dos momentos de un mismo proceso: es en el *mismo movimiento* donde aparecen los dos momentos, los que, si se los separa, nos sumergen inevitablemente en el mundo de la alienación. Es a partir de la revolución que se constituye la *crítica* marxista de la economía política mediante un discurso crítico que atraviesa el discurso apologético de la Economía destruyéndolo teóricamente al mostrar sus imposibilidades (sus fisuras, sus huecos y sus ocultamientos) *en* el propio nivel de la ciencia; imposibilidades que precisamente son un producto de los límites que le fija a la teoría la realidad burguesa y no de la conciencia burguesa; es la realidad la que le impide a la conciencia (la "ciencia burguesa") comprender la *realidad invertida* del sistema capitalista; en otras palabras, es la realidad la que destruye al discurso de la ciencia de la Economía mostrándolo como discurso ideológico *en* su propia cientificidad.

En *Ideología y sociedad* (1975) Colletti se refiere a la conciencia de clase sosteniendo que "esta conciencia, a través de la cual la clase se constituye en organización política y se pone a la cabeza de sus aliados, no puede venir sino de *El capital*" (p. 322) y concluye que es en este sentido que debe entenderse la clásica posición de Lenin al respecto. Detengámonos en esta afirmación: la conciencia de la clase –dice– sólo puede venir de *El capital*; pero entonces cabe preguntarse ¿de dónde viene *El capital*? Se responderá, en la línea kautskyana-leninista reivindicada por Colletti, que viene de la conciencia de los teóricos burgueses Marx y Engels, quienes, como tales *teóricos* (vale

decir en un orden teórico separado de lo social) y como tales burgueses, enunciaron la teoría científica de la revolución proletaria sacándola, al parecer, de sus cabezas. Pero aquí conviene hacer algunas preguntas: ¿para el marxismo el *ser social* determina la conciencia (la teoría)? los conceptos ¿son conceptos de algo real? ¿la perspectiva macrohistórica de la revolución es creada por Marx o por el proletariado? Se me responderá: pero, entonces, ¿cuál fue el papel desempeñado por Marx? Pensamos que al colocarse en el punto de vista del proletariado (vale decir dejando de ser "burgués", pues resulta contradictorio e imposible pensar que un burgués *en cuanto tal* pueda enunciar la teoría que funda la supresión de la burguesía) Marx transforma lo real en teoría, posibilitando así el devenir concepto de lo real y la transformación de lo teórico en fuerza revolucionaria. A partir de aquí se transforma en su intimidad el sistema de la metafísica y surge un mundo teórico radicalmente distinto: lo que en el lenguaje de la epistemología se llama "corte epistemológico" en realidad encubre el *corte* producido en la realidad social, corte en el interior de cuyas consecuencias "nihilistas" la humanidad pareciera encaminarse hacia la tragedia.

Colleti razona bien hasta el momento en que se encuentra con el *originario* marxista; en ese momento deja de comprender y se vuelve hacia el orden "seguro" de la *ciencia*. Lo que no puede comprender es que *"El capital" es la clase obrera expresándose teóricamente* y no algo que viene "desde fuera" de la clase (Marx es sólo el *nombre* que, entre otros, lleva con legítimo derecho la teoría proletaria). La causa por la que Colletti se cierra frente al *originario* marxista es algo que no nos proponemos indagar aquí, más bien queremos insistir sumariamente sobre la característica central del marxismo *entendido como el conjunto de discursos de la violencia de las clases oprimidas*, discursos que por su carácter específico no pueden fijarse en una teoría científica positiva. Por esta razón es *imposible* definir al marxismo. Toda definición implica una clausura teórica que *fija* el discurso como Discurso deteniéndolo en un imaginario sentido pleno y definitivo; también implica inscribir los discursos revolucionarios en el marco de las categorías filosóficas y científicas del sistema privándolos de su negatividad o de su calidad de discurso-en-proceso. El marxismo puede determinarse precisamente como conjunto de discursos no-estáticos y no-definibles inserto en la materialidad de los flujos históricos y sociales reales. Su *originalidad* es lo que hace difícil comprender a fondo el estatuto de lo teórico marxista, ese espacio que se despeja a partir de la crítica de lo teórico en cuanto teórico; despeje que, por otra parte, sólo es posible a partir de la explicitación de las capas más originarias de fundación de lo que podemos llamar la teleología marxista.

La interpretación teórico-científica del marxismo, que en esencia extraña su conversión al orden de los primeros principios de la metafísica, fue la que impidió el conocimiento de su fundamento originario, en otras palabras el conocimiento del sujeto social del cual el marxismo es su *forma* teórica y la situación de ese sujeto como *lugar* desde el cual se piensa. Aquí la monumentalidad de la evidencia es de tal magnitud que se torna invisible: *las clases explotadas piensan* (y no se trata del hecho normal y obvio de pensar, sino que *piensan* en un sentido teórico estricto e inusitado, precisamente como forma de esa situación y como acto de poder). Cuando se habla de la conjunción de dos realidades separadas, como dicen Althusser y Colletti (por una parte la clase obrera y por la otra la teoría) y de su posterior mezcla a partir de la actividad de una organización encargada de transmitir la teoría a la clase revelándole así a ésta su propio destino, a cuya comprensión ella por sí misma no podría acceder, lo que se reprime es la *emergencia de un mundo de pensamientos "teóricos" en el interior y como forma de la explotación.* Marx lo dice cuando en *El capital* expone, después de la teoría del fetichismo, la situación de la clase obrera. *Ecce Homo.* Resulta paradójico para nuestra cultura que los *cuerpos* piensen y, más aún, si esos cuerpos son los cuerpos de los explotados. ¿Cómo nuestra cultura técnico-científica podría aceptar que el sujeto de ese pensamiento que desde hace un siglo conmueve al mundo no sea en sentido estricto propiedad de los "sabios" burgueses? Lo originario es que el cuerpo piense que "la materia piense". Tocamos aquí un nudo histórico, desatarlo implica aventurarse en un nuevo espacio donde la teoría adquiere una complejidad que desborda las seguridades lineales del teoricismo y del mecanicismo, pues tanto uno como el otro se constituyen en la escisión, precisamente como guardianes de la escisión.

2. *Sacristán y el marxismo como "ciencia neutral"*

En su artículo sobre "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" (*Mientras tanto,* No. 2, Barcelona) Manuel Sacristán señala la existencia de tres conceptos de ciencia operativos en la obra de Marx: la ciencia "normal" (la Economía Política, fundamentalmente la de Ricardo), la *Wissenschaft* hegeliana y la *Kritik* de los jóvenes hegelianos.

Estos tres conceptos forman parte de los efectivos componentes de la "ciencia" marxista (faltarían analizar los elementos materialistas y políticos, los cuales son al menos tan decisivos como los anterio-

res, para el proceso de constitución de la "cientificidad" marxista, y no meros elementos exógenos como comúnmente se tendió a pensar). Sin embargo, en la exposición de Sacristán cada componente parece existir separado de los demás, en una clausura que oculta lo *originario* marxista, el que no sólo subsume en una práctica única los tres conceptos (la crítica se realiza *mediante* la exposición, como el propio Marx dice) sino que se caracteriza esencialmente: *a*) por fundarse en una perspectiva de clase y *b*) por su carga teleológica, lo que llamamos determinación de la "cientificidad" marxista por lo político.

Debido a que sobre estos aspectos me he extendido en otras partes de este libro, aquí sólo analizaré lo que Sacristán llama "pensamiento desinteresado" en relación con la "ciencia" de Marx.

En la página 95 de su artículo señala que para Marx la "ciencia verdadera consiste en conocimiento desinteresado o, como dice en el libro I de *El capital*, conocimiento sin más interés que 'el pensamiento desinteresado' ".

Sin embargo del texto de Marx (*El capital*, ed. Siglo XXI, T. I, V. 1, p. 202, nota) no se desprende el carácter "desinteresado" de la ciencia. Marx ironiza respecto a los economistas diciendo que "*si* les interesara el pensamiento desinteresado" (subrayado de O. del B.), con lo cual está diciendo que a la "ciencia burguesa" no le interesa el pensamiento desinteresado, de allí que sea el condicional "si", el que da la clave de la frase, y es precisamente ese condicional el que no reproduce Sacristán y el que al ser excluido le permite hacer aparecer a Marx como preconizando un "pensamiento desinteresado".

Ahora bien, al decir Marx que los científicos burgueses no tienen un pensamiento desinteresado ¿está sosteniendo que existe otro pensamiento científico que sí es desinteresado, otra *cientificidad* realmente desinteresada? Esto nos lleva más allá de lo planteado por Sacristán, pues éste no distingue entre ciencia burguesa y ciencia marxista en el nivel propio de "la *science*", pero vale la pena detenernos en el interrogante. Marx dice: a la "ciencia burguesa" no le imteresa el conocimiento desinteresado, al menos no le interesa en algunos puntos que son decisivos para la explicación; lo cual, repito, podría leerse como si dijera: pero a mí sí me interesa el pensamiento desinteresado. Vale decir que en este caso, a la ciencia-normal no le interesa el pensamiento desinteresado y a la ciencia marxista sí le interesaría, a partir de lo cual, como primera consecuencia, tendríamos que reconocer la existencia de *dos ciencias*. Aquí debe mencionarse: en repetidas ocasiones y ante problemas donde entran en juego elementos decisivos del sistema capitalista, la ciencia-burguesa carece de

respuesta precisamente por ser "burguesa", por estar *interesada* en mantener el estado de cosas actual; el proletariado, por su parte, *no* está interesado en que se mantenga el sisteama actual (en *este sentido* podríamos decir que está desinteresado) y *sí está interesado* en su destrucción, de allí que se conjugue el desinterés y el interés, el desinterés fundamentando el *plus* de ciencia y el interés fundamentando la *crítica*, pero no como momentos extraños el uno al otro, sino como momentos de la explicación que se realiza desde el *punto de vista* o perspectiva de clase con el objeto de transformar la sociedad. Lo que llamamos plus-de-ciencia no implica desinterés, porque su explicación "desinteresada" lleva ínsito el interés de la crítica; es la crítica la que permite la explicación, el *plus* de ciencia. Repito, recordando a De Giovanni, que la *crítica* es la *ciencia* marxista.

Sacristán no tiene en cuenta lo que a mi juicio es esencial: el *punto de partida*, afirmado por Marx con todas sus letras nada menos que el "Epílogo" de 1873 a *El capital:* en la medida en que la crítica –dice– "representa en general, a una clase, *no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases:* el proletariado" (p. 16 de la edición citada, subrayado de O. del B.); y el punto de *llegada*: el trastocamiento de la sociedad. Es en este arco global donde se inscribe el problema de la investigación-exposición y no el orden de la "ciencia Normal".

Otra cosa que desatiende Sacristán al afirmar que la "ciencia verdadera consiste en conocimiento desinteresado" es el aspecto equívoco de la palabra *ciencia*, ya que una cosa es la matemática o la física nuclear y otra es esa ciencia particular que trata de explicar "el funcionamiento de la sociedad"; en el primer tipo de ciencias es dable pensar que se trata de una ciencia relativamente desinteresada si se aísla en su momento teorético, pero en el segundo caso es inimaginable que pueda existir desinterés: ¿cómo una explicación de la sociedad en su globalidad puede ser desinteresada si se trata de la existencia misma del sistema y si se realiza desde el punto de vista de los explotados o de los explotadores? *Este es el problema.* La tesis del "desinterés" *implica*, en este caso preciso, un punto de vista trascendental que conduce a una tesis teológica.

También la segunda referencia que Sacristán menciona para avalar su tesis es interpretada a mi juicio erróneamente. Se trata de la carta que Marx le dirige a Engels el 10 de octubre de 1868; Sacristán cita la segunda parte de la carta: "sólo poniendo en el lugar de los *conflicting dogmas* los *conflicting facts* y las contraposiciones reales que constituyen su transfondo concreto es posible transformar la economía

política en una ciencia positiva"; pero en la parte no citada de la carta, Marx habla de una "lucha a muerte" entre los aparceros y los terratenientes y es esta lucha a muerte la que podría posibilitar la constitución de una "ciencia positiva". Para Sacristán este texto demostraría lo que llama el "pensamiento desinteresado" de Marx, pero esta demostración sólo es posible dejando de lado, *no citando*, precisamente lo que Marx llama "lucha a muerte", ya que es muy difícil pensar qué tipo de desinterés puede darse en una *lucha a muerte*. Es teniendo en cuenta esta "lucha a muerte", estos antagonismos reales, que se puede lograr la explicación y es por tener en cuenta estos hechos que la "ciencia" de Marx en cuanto ciencia-proletaria va más allá de la ciencia-burguesa. Lo que Sacristán no tiene en cuenta es que el escenario de la *lucha a muerte* vuelve banal e imposible la explicación "desinteresada": se trata, al revés, de dos intereses esenciales, el de la burguesía, que se expresa en la "ciencia-burguesa" y el del proletariado, que se expresa en la ciencia-proletaria o *"crítica* de la economía política".

La tercera referencia de Sacristán plantea iguales problemas de interpretación. Se trata de la carta de Marx a Kugelmann del 11 de julio de 1868: Marx dice que el pensamiento "emana" ("nace" según Sacristán) de las "condiciones de vida" (de "la situación" según Sacristán) y que este pensamiento, "en cuanto aprehende realmente las cosas" ("que realmente entiende" traduce Sacristán), "no puede ser sino siempre el mismo". ¿Por qué entender que aquí Marx está planteando un "pensamiento desinteresado"? Es necesario aplicar a este párrafo lo que Marx dice respecto a la "diferencia específica"; si aceptamos que el pensamiento racional es siempre el mismo, esto no quiere decir que su contenido sea el mismo: el pensamiento racional en abstracto (vale decir despojado de su contenido mediante una abstracción) puede ser el mismo, pero otra cosa es lo que ese pensamiento explica y cómo lo explica. Pareciera que Sacristán funda el "pensamiento desinteresado" en ese pensamiento abstracto sin contenido, en esa capacidad de pensar racionalmente, sin considerar que lo que interesa aquí es precisamente el "contenido", lo que *interesa* es *qué* y *cómo* se explica, desde qué punto de vista y con qué objetivo y en esto no cabe ni siquiera la posibilidad imaginativa del desinterés, al menos en el pensamiento de Marx.

La última cita de Sacristán corresponde al "Epílogo" que mencionamos. Para Sacristán "el lugar clásico" donde se demuestra que Marx sostenía una "investigación desinteresada" es este "Epílogo". A mi entender este "Epílogo" es el lugar exacto donde Marx sostiene todo lo contrario a una *investigación desinteresada*.

Sacristán dice: "la investigación desinteresada es lo normal para Marx incluso en economía política, *siempre que la lucha de clases esté latente*" (subrayado de O. del B.), sin tener en cuenta que la segunda parte de su frase *contradice explícitamente* la primera.

Continúa Sacristán: "La puede cultivar [a la investigación desinteresada] toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales necesarios (ocio y educación) y *no esté amenazada por otra clase ascendente*" (subrayado de O. del B.); Sacristán pareciera no darse cuenta que también aquí la segunda parte de su frase niega la primera, pues ¿acaso el capitalismo, al menos en la concepción de Marx, no está amenazado por la clase "ascendente" proletaria? Si lo está y para Marx lo está, entonces desaparece toda posibilidad de "pensamiento desinteresado", con lo que se demostraría todo lo contrario de lo que sostiene Sacristán.

Sacristán extrae como conclusión y no se comprende cómo, ya que no es algo implícito en su premisa, que "no toda actividad científica representa intereses de una clase" (ésta afirmación es equívoca pues efectivamente no *toda* actividad científica representa los intereses de una *clase* y en este sentido podrían darse como ejemplos la química, la física, las matemáticas, etc. pero en realidad no se estaba discutiendo respecto a *toda* actividad científica sino a cierta actividad científica específica: la economía que explica –como dice Marx– el "funcionamiento" de la sociedad moderna.

Lo que Marx afirma en el "Epílogo" es efectivamente de gran importancia, pero a mi entender también dice lo contrario de lo que lee Sacristán. Marx sostiene que "en la medida en que es burguesa [...] la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan solo episódicamente"; en el párrafo siguiente sostiene que con Ricardo "la ciencia burguesa de la economía había alcanzado sus propios e infranqueables límites"; vale decir que leído a la letra el texto de Marx nos lleva mucho más allá de un pretendido "pensamiento desinteresado".

Marx habla de "ciencia burguesa", de que ésta puede seguir siendo ciencia-burguesa en tanto no se desarrolle la lucha de clases y que aun así encuentra en esa situación de clase que le es propia sus "infranqueables límites".

Para concluir me permito simplemente mencionar algunas afirmaciones de Marx:

"Esto no obsta para que los mejores portadores de la economía clásica, como *necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencias* destruido por ellos e incurran, todos ellos, en mayor o menor gra-

do, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (*El capital*, ed. F.C.E., t. III, p. 769; subrayado de O. del B.).

"Pero en todo este asunto hay un segundo secreto. Una vez que se ha visto claro en estas relaciones internas, toda creencia teórica en la necesidad permanente del estado de cosas actual se derrumba, antes de que se produzca el derrumbamiento en la práctica. Las clases dominantes tienen, pues, en este caso, un *interés absoluto* en que se mantenga esa confusión y ese vacío de pensamiento" (*Cartas sobre 'El capital'*, p. 181; subrayado de O. del B.). Marx está analizando la economía vulgar, pero lo importante es el *interés absoluto* de esa burguesía que sostiene lo que constantemente llama "ciencia burguesa".

En la carta que le escribe a Weydemeyer el 1º de febrero de 1859, Marx le dice que espera "conseguir para nuestro partido una victoria en el terreno científico"; de manera semejante se expresa en su carta a Lasalle del 12 de noviembre de 1858. Finalmente afirma que le ha aplicado a la burguesía un golpe del que no se repondrá jamás.

Concluyendo: la pretendida demostración filológica de Sacristán le hace decir a Marx precisamente lo opuesto de lo que dice; sólo así la "ciencia normal" puede incorporar a la galería de sus "héroes" al viejo revolucionario.

Concepto y realidad en Marx*

I

Sí, tal como sostiene Marx en los *Grundrisse* (I, p. 186), el hombre "está completamente determinado por la sociedad", resulta imposible concebir una conceptualización ajena a lo social, un *concepto* no determinado. En la obra de Marx no existe vacilación respecto a esta tesis. Ya en la conocida carta a su padre, el 10 de noviembre de 1837, afirmaba que "en la expresión concreta del mundo viviente, como lo son el derecho, el Estado, la naturaleza y toda la filosofía, hay que sorprender, por el contrario, al objeto en su desenvolvimiento; no conviene introducir divisiones arbitrarias; la razón del objeto, en cuanto es contradictoria en sí, debe continuar su movimiento y encontrar su unidad en ella misma"; para concluir sosteniendo que "la forma no debe ser más que el desenvolvimiento del fondo". En la *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, lo critica a Hegel por cuanto "no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica" (p. 34). En la *Ideología alemana* afirmará la necesidad de "mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de *explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material*" (p. 40; subrayado de O. del B.) y esto en razón, precisamente, de que el mundo ideal es siempre expresión de lo real. Pero de ser esto así, entonces la única posibilidad de liberarse históricamente de las "quimeras" idealistas, de sus "espectros, fantasmas y visiones", consistirá en *"disolver por el derrocamiento práctico"* (vale decir revolucionario; y aquí encontramos la torsión misma que implica el marxismo como orden teórico-político) "las relaciones reales de las que emanan esas quimeras idealistas" (p. 40). Esta realidad,

* Publicado en la revista *Dialéctica*, Nº 7.

esta "suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social, con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado", constituyen la base, el fundamento, de aquello que los filósofos "se representan como 'sustancia' y 'esencia' del hombre" y de la cual hacen una *apoteosis* (p. 41); así, para Marx, la operación *filosófica* esencial consistiría en separar las ideas de lo real y, posteriormente, en extraer de ese conjunto de ideas escindidas de lo real *la* idea y, de esta forma, penetrar de lleno en un orden puramente abstracto donde los conceptos pueden, a causa de su propio movimiento, constituir un mundo ideal (p. 53). "Todas las relaciones –dice– se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos", pero la conversión de estos conceptos en "potencias misteriosas" que se autogeneran y se mueven por sí mismas, es posible porque se ha producido una "sustantivización", una verdadera hipóstasis de "las relaciones reales y efectivas de las que son expresión". Una vez que el concepto ha sido escindido de la realidad, la odisea del concepto genera un mundo fantasmagórico y en función de la división del trabajo se realiza el "culto a estos conceptos, viendo en ellos y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento" (p. 130). Marx afirma que los filósofos tendrían que reducir su lenguaje al lenguaje corriente "para darse cuenta y reconocer" que tanto el pensamiento como el lenguaje son "sencillamente expresiones de la vida real". Pero la imposibilidad de este reconocimiento no es subjetiva, sino que está constituida por la proyección teórica de la división social del trabajo; es ésta la que funda la hiancia entre el concepto y lo real, facilitando así las aventuras encubridoras del concepto y fundando el espacio teológico de la filosofía (p. 535). La *matriz* del proceso, que hace a la esencia de un social dividido en clases sociales, se encuentra en la *inversión* que subsume lo real en lo ideal, después de haber escindido lo ideal de lo real, como expresión de la constitución de una clase materialmente separada del conjunto de la sociedad e investida a sí como clase ideal o teórica. Se trata, efectivamente, de una relación, pero no de una relación abstracta sino de una *relación de fuerzas* histórico-sociales; el propio Marx lo dice: "las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones dominantes concebidas como ideas", vale decir que existen ideas dominantes porque existen clases dominantes (p. 50); pero agrega que en la propia clase dominante se produce una división del trabajo entre, por una parte, los miembros comunes de dicha clase y, por otra, sus propios intelectuales; lo cual a veces genera contradicciones y hasta "hostilidad" entre ellos (produce, digamos, la falsa impresión de que los intelectuales tienen una real autonomía respecto a la cla-

se); pero cuando la lucha "llega a poner en peligro a la clase misma" desaparece "la *apariencia* de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante sino que están *dotadas de un poder propio distinto de esta clase*" (subrayado de O. del B.), para concluir afirmando que "la existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria".

Lo anterior tiene importancia por cuanto determina de qué manera el surgimiento en la clase dominante de una capa de intelectuales especializados en el pensamiento, de *profesionales* del pensar, valida la creencia de que estos intelectuales piensan al margen de dicha clase, conformando lo que hoy se ha dado en llamar una "instancia" específica; pero –sostiene Marx– esto es una *apariencia*, ya que cuando la lucha se transforma en una lucha que pone en juego la existencia misma de las clases, se ve bien la raíz de clase no sólo de las ideas sino también de los intelectuales, quienes no tienen ningún "poder propio" y no existen al margen de su clase. De esta manera se perfila el alcance *político* del cuestionamiento marxista y, no es casual entonces, que en la última cita del párrafo anterior se cuestione anticipadamente la célebre afirmación leninista de que "sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria", ya que Marx, consecuente con su concepción materialista de la historia, afirma que *sin clase revolucionaria es inimaginable una teoría revolucionaria.* Vinculada con lo que aquí constituye específicamente nuestro interés, en la *Ideología alemana* encontramos otra idea que es preciso señalar relacionándola con la conocida tesis althusseriana de acuerdo a la cual el conocimiento transcurre *todo* en el pensamiento. Marx afirma que la tesis según la cual "la *representación* del hombre no es el hombre *real*", o que "la representación que nos formamos de una cosa no es la cosa misma"; es una tesis "absolutamente inofensiva", a la que califica de una "enorme trivialidad" (p. 515). Efectivamente se trata de una *trivialidad*, pero cuyas graves consecuencias se han hecho sentir en la historia del pensamiento que se proclama heredero de Marx, pues a partir de ella se produce, inevitablemente, un deslizamiento hacia el idealismo (la idea de la autofundación de la ciencia, de su validación inmanente, de la teoría como orden autónomo, de los intelectuales, etc.) y la reconversión de la teoría revolucionaria en filosofía. Es sobre la base de su concepción materialista del concepto que Marx critica la filosofía, ya que la "exposición de la realidad" priva a la filosofía del *medio* donde existe: el concepto como abstracto desligado de lo real. Marx dice: "también las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condi-

ciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia". En 1846, Marx le escribe una carta a Annenkov donde repite conceptos ya enunciados en la *Ideología alemana*; por ejemplo su crítica a Proudhon por no haber comprendido que "los hombres que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías;* es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales. Así las categorías son tan poco eternas como las relaciones que reflejan. Son productos históricos y transitorios". Pero además Marx, en esta carta, expresa un pensamiento que debemos subrayar pues vincula lo teórico con lo práctico-político; refiriéndose nuevamente a Proudhon afirma que "debido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario, hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Lo que Marx enuncia es que *el espacio teórico no puede cambiarse en su esencia sin cambiar la sociedad*, razón por la cual la filosofía está condenada a repetir especularmente la misma realidad; siendo por consiguiente, el orden filosófico un orden isomórfico de lo social: la escisión filosófica se funda en una escisión real, y la transformación del orden teórico sólo es posible transformando la realidad. Por eso, frente a la noción de "corte epistemológico" introducida por el marxismo francés a partir de la epistemología bachelardiana, sostenemos que el verdadero *corte* es el producido en lo real-social por la emergencia de una clase *originaria* que desgarra el tejido social en su conjunto a partir de su sola presencia. En la *Miseria de la filosofía* Marx vuelve sobre estas tesis ("Las categorías económicas –dice– no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción", p. 90), pero además avanza otra que es esencial en relación al problema del origen del concepto, pues si se sostiene que las "ideas y pensamientos" son "independientes de las relaciones sociales", no puede sino considerarse como "origen de estos pensamientos al movimiento de la razón pura"; pero entonces es válida la pregunta respecto a "¿cómo hace nacer estos pensamientos la razón pura?", "¿cómo procede para producirlos?". Y la pregunta sirve para demarcar el problema, no siendo válido negar

la relación entre concepto y realidad (que no se plantea a nivel de la tradición gnoseológico-metafísica) a partir de la negación del problema del "origen" como problema idealista o, en otras palabras, no puede descalificarse el problema de la vinculación concreta (política) entre conocimiento y realidad, argumentando que el problema "filosófico" del *origen* es metafísico, pues precisamente ya no se trata de un problema "filosófico".

En los *Grundrisse* (I, p. 92) Marx señala no sólo de qué manera la inversión del proceso material-ideal en ideal-material se presenta, *aparece*, como un fenómeno "natural", sino que señala el interés que tienen las clases dominantes en que así sea. La página es compleja pero aquí nos interesa seguir el razonamiento en la perspectiva del concepto. Marx dice que los individuos (en el sistema de cambio y en el sistema de cambio desarrollado, vale decir allí donde están destruidas las relaciones de dependencia personal, las diferencias de sangre) "*parecen*... libres de enfrentarse unos a otros", pero esta independencia es una *ilusión*, ya que pueden parecer libres sólo ante quien "se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto"; estas condiciones, a su vez, "son independientes de los individuos... se presentan, por así decirlo, como *condiciones de la naturaleza*" y es por eso que pueden idealmente ser dejadas de lado y, al mismo tiempo, *parecen* brindar una mayor libertad (en realidad fundan la idea de libertad e igualdad burguesas), pero –continúa Marx– el análisis de dichas "relaciones externas" muestra la imposibilidad para esos individuos de superar masivamente dichas condiciones y relaciones "sin suprimirlas". Es como si las "relaciones personales" de dependencia se hubieran generalizado de manera tal que ya no aparecen individualmente como relaciones de dependencia, sino como dependencia social; Marx llama a estas segundas relaciones, en oposición a las relaciones personales-individuales, relaciones "materiales" de dependencia, o relaciones sociales (dice: "la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos"). Y en relación a esta dependencia material dice que "los individuos son ahora dominados por *abstracciones*", agregando que "la abstracción o la idea no es nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan" (se repite el tema que venimos analizando), pero luego introduce una idea que es la que nos interesa señalar: "como es natural *las relaciones pueden ser expresadas sólo bajo la forma de idea*" (subrayado de O. del B.) y es a consecuencia de esta deter-

minación que "los filósofos han concebido como característica de la era moderna la del dominio de las ideas" y añade una observación de gran importancia para el problema de la ideología: la posibilidad de realizar esta *inversión* "era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones... se presenta como dominio de ideas *en la misma conciencia* de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas... es... consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes" (subrayado de O. del B.).

Se podría objetar que nos estamos refiriendo precisamente a los textos no totalmente marxistas de Marx, a textos aun hegelianos. Sin embargo, Marx repite las mismas ideas en las *Teorías sobre la plusvalía*, en *El capital* y hasta en uno de sus últimos textos, *Las glosas a Wagner*, vale decir que nos encontramos frente a una concepción *marxista* y no pre o anti-marxista; uno puede o no estar de acuerdo con Marx al respecto, pero lo que no se puede hacer es hacerle decir a Marx lo que no dice. En *El capital* se remarca, con una frase ya célebre, que "lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana"; en el tomo I, página 206, afirma que "las categorías económicas... llevan la señal de la historia. En la existencia del producto como *mercancía* están embozadas determinadas condiciones históricas"; en el tomo III, página 150, dice que "en una investigación general de este tipo se parte siempre del supuesto de que las condiciones reales corresponden siempre a su concepto...". En *Las glosas a Wagner* afirma que "para el profesor doctrinario" las vinculaciones del hombre con la naturaleza son de entrada "no prácticas", no reales, sino *"teóricas"*; Marx realiza después una especie de fenomenología suscinta de la formación del concepto: "...los hombres dieron nombre a clases enteras de objetos, que ellos ya distinguían, sobre la base de su experiencia, de los demás objetos del mundo exterior... Por consiguiente la aplicación de nombres sólo expresa mediante la representación lo que la acción reiterada ha transformado en experiencia..." Es correcta, a mi juicio, la interpretación que hace Alfred Schmidt de este texto cuando dice que "los conceptos que él (el espíritu) elabora son producto de la experiencia práctica acumulada"; "Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos sino reflejos de relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos" (p. 126). Y Schmidt hace una observación que considero importante en relación al problema del concepto, dice que "la praxis en general sólo puede ser criterio de verdad porque *constituye* los objetos de la experiencia humana normal y es esencialmente parte de su estructura interna" (p. 133). Para Marx, como se sabe, el mundo-humano es producido sobre la base del mundo

natural, pero este mundo natural aparece humanizado, incluso porque, como él dice, "la educación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días"; de manera tal que decir que el concepto es la representación en idea de algo que existe en la realidad, o que todo concepto es *concepto* de algo, es una parte solamente de la concepción marxista (es y precisamente de esto lo acusa a Feuerbach, sólo un aspecto, una parte del problema); la otra parte consiste en afirmar que ese real que se vuelve concepto es producto de la práctica, del trabajo humano y esto funda la globalidad de su teoría.

En la *Introducción de 1857*, Marx señala *expresamente* esta función del concepto: en la página 62 dice que "incluso las categorías más abstractas... son... el producto de las condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites"; en la página 64 afirma rotundamente que "las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada...". Sin embargo, hay otro tema que Marx desarrolla con amplitud y que se refiere tanto al problema del concepto como a la posibilidad de la abstracción.

Uno de los grandes descubrimientos de Marx, como se sabe, es el de "trabajo abstracto". Detengámonos en el problema del *trabajo* tal como es expuesto en la *Introducción*. ¿Cómo fue posible llegar a la categoría de *trabajo abstracto*? ¿Fue producto de una mera invención, de un enunciado genial de un "sabio" llamado Carlos Marx? Nada de esto, Marx señala que la "indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo" y es por esta razón que "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos"; esta abstracción, este "trabajo en general" no es sólo un resultado intelectual, sino que "corresponde a una forma de sociedad" caracterizada porque en ella "los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro": de allí que el trabajo, no sólo en cuanto categoría "sino también en la realidad" se ha convertido en "medio para crear la riqueza en general". La relación-trabajo, que es una relación antiquísima, tan antigua como el hombre mismo, sin embargo en cuanto categoría más abstracta o trabajo en general (vale decir trabajo no determinado; no el trabajo del carpintero o del mecánico, sino el trabajo *sans phrase*, el trabajo como tal) sólo es *cierta* en la "economía moderna". Dice Marx: "de este modo la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en el vér-

tice... se presenta no obstante como prácticamente cierta en este (grado de) abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna". El hecho de que en la producción capitalista los trabajadores puedan rotar, pasar de un trabajo a otro fácilmente, lo que Marx llama "indiferencia hacia un trabajo determinado", posibilita el enunciado, el concepto de *trabajo abstracto*. Concluye Marx afirmando que este ejemplo del trabajo "muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debido a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de *determinado* en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites". Pero este trabajo abstracto-real, este trabajo no determinado, es posible porque el trabajador ha sido expulsado de la producción: ha cambiado de lugar, de sujeto ha pasado a predicado; la fórmula T-M-P (trabajador-máquina-producto) ha sido remplazada por la fórmula M-T-P (máquina-trabajador-producto). En esta inversión se esconde la clave no sólo del sistema capitalista sino del funcionamiento del conjunto de la sociedad, desde la filosofía hasta la economía. Y también la base de la "dominación" técnico-científica. División del trabajo y abstracción están íntimamente relacionadas; la abstracción es real, se produce en la realidad; el concepto "trabajo abstracto" es concepto de un trabajo-no-determinado-real. Le hubiera resultado imposible a Marx pensar el trabajo abstracto, vale decir enunciar el concepto de trabajo abstracto, si éste no tuviera una existencia real y también le hubiera sido imposible pensarlo sin ponerse en el *punto de vista* concreto del trabajador, ya que no hubiera podido desentrañar la *apariencia* capitalista. En este sentido debe leerse lo que Marx afirma respecto a la imposibilidad histórico-social en que se encontraba Aristóteles para comprender el problema del valor-trabajo; la sociedad esclavista borraba la posibilidad de su enunciado.

Las consecuencias de esta intrincada trama conceptual deberían desarrollarse en el sentido de una práctica social "ontológica", de lo que podríamos llamar una estructura lógica del ser y la conformación de un *abstractum* particular (Hans-Jürgen Krahl sostiene que para Marx "las relaciones sociales universales se han separado de los individuos y de los valores de uso particulares, existiendo como abstracciones" y agrega que entre esas abstracciones está el Estado, el cual a juicio de Marx "es el idealismo prácticamente existente"). Debo aclarar que la expresión "ontológica" es paradojal, pues el marxismo es la crítica de toda ontología, ya que, como dice el mismo Krahl, toda ontología se funda en la "manifestación aparentemente natural de la abstracción social".

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que es necesario distinguir la teoría del concepto como concepto de un real, de la teoría "materialista" del reflejo, donde la relación se realiza de manera especular y mecánica. El concepto es concepto de lo real, pero su determinación no aparece pura y simplemente en la apariencia, sino que, por el contrario, la realidad (la sociedad capitalista) se oculta, es en sí un proceso que genera formas materiales e ideales de ocultamiento, mecanismos que metamorfosean la apariencia en esencia y viceversa. Es para expresar estos mecanismos que Marx utilizó los términos *inversión, fetichismo y alienación;* expresiones que, como se sabe; tienen muy poco de "científicas". Para el marxismo el conocimiento es una apropiación determinada de lo real, apropiación en la que siempre existe una capa de generalidad que sólo metafóricamente podemos llamar "refleja", así como Marx establece una distinción entre trabajo general y trabajo determinado: el trabajo capitalista, que es un trabajo determinado (como todo trabajo), es determinado sobre la base de un trabajo general, de características generales, que constituye una especie de suelo de la determinación. La afirmación de que el concepto es concepto de un real no debe, por otra parte, llevarnos nuevamente a una problemática filosófica, a re-introducir la dicotomía idealista de la distinción sustancial entre realidad y concepto: el concepto no existe sin lo real de lo cual es el concepto, pero lo real existe *en* el concepto, fuera del concepto es un presupuesto (real); el concepto es la forma humana de lo real. No existe, por lo tanto, un concepto puro, desligado de lo real; pero tampoco existe un real puro, independiente, *en-sí*: al margen de la práctica, de la práctica humana en general, entramos, como decía Marx, en la pura escolástica ("metafísica"). Se trata de la heteronomía material que escinde la unidad-identidad ideal fundada en el *sujeto* (trascendente) y de la apertura de un nuevo espacio de conocimiento donde lo heterónomo no intenciona realidades sustanciales del tipo espíritu-materia o alma-cuerpo, sino una dialéctica (o materialismo absoluto) que Marx situó fuera del orden filosófico en su tradición, de la oposición didascálica idealismo-materialismo. En el estallido del espacio teológico del sujeto, el pensamiento se constituye como forma concreta de un real des-centrado y disperso, "desmigajado" diría Nietzsche. Esto nos obliga a establecer niveles y prioridades, ya que no es lo mismo la relación del concepto y lo real en la economía y, por ejemplo, en las matemáticas. A medida que se media más su relación con lo real, una ciencia puede llegar a construir modelos cuyo grado de abstracción sea *casi-absoluto*, y a constituir grados de realidad propia cuyo vínculo con lo real no sea determinable cuantitativa-

mente, pero sin lograr alcanzar, por principio, ese límite absoluto (al respecto debería indagarse en la tesis de Gödel sobre la consistencia interna de los sistemas, en los problemas que plantea Heisenberg respecto al hecho de que el observador forma parte del sistema observado, y en las conclusiones "epistemológicas" que extrae Sartre de la teoría de la incertidumbre). Incluso las máquinas que construyen modelos "irreales" necesitan ser programadas y por más arbitrario que sea el modelo, siempre, aun en su propia determinación, implica una realidad humana (una cultura) que no sólo lo posibilita sino que lo determina. Por otra parte la utilización de tal o cual modelo super-abstracto presupone una aplicabilidad extremadamente profunda, responde a una necesidad empírica de gran sofisticación que, desde cierto punto de vista, se borra; vale decir que el desarrollo de una ciencia, por más abstracto que sea, siempre arrastra una correlación con lo real (no con un real en sí, por supuesto, sino "perturbado" o "constituido"), en caso contrario se trataría de un archivo potencialmente infinito de modelos impracticables de facto, realmente inútiles; potencialmente los modelos deben ser utilizables de acuerdo al infinito de realidades empíricas, pero que al actuarse reasumirían de una u otra manera lo real, aun cuando, como dijimos, la mediación se vuelve, como actual, imposible de determinar de hecho, de allí su carácter de pre-supuesto. Para resumir:

– el concepto es concepto de lo real ("las categorías expresan formas de ser"); en este sentido podemos decir que todo concepto es *concepto de* (no se trata de que un concepto intencione algo, sino que el concepto *es* forma de algo, no existe concepto sin algo, vale decir que la expresión "correlato real" adquiere un sentido fuerte);

– este hecho, visto desde el lado del concepto, afirma a su vez una nueva realidad: la realidad del concepto, cuyas necesidades constitutivas y determinaciones plantean un elevado nivel de complejidad (aquí se inserta el orden propiamente epistemológico);

– lo real, que es lo real de todo concepto, es producto de una práctica determinada: el mundo-humano del que habla Marx, o esa conjunción de praxis y de inercia sostenida por Sartre; vale decir que no se trata de un real independiente y ajeno al hombre sino de un lugar-objeto donde se condensan prácticas de todo tipo, económicas, políticas, éticas, científicas, etcétera;

– es ese real el que es conceptualizado por la ciencia y en este sentido la "ciencia" económica (burguesa) no puede sino ser una fenomenología de tal real (de allí, en última instancia, su carácter apologético); el marxismo, por su parte, es la crítica de ese mundo de conceptos ("ciencia" económica) que rinden cuenta de una realidad

invertida, y en tal sentido puede denominarse una *economía profunda*, en cuanto es el conocimiento de una realidad post-apariencia o conocimiento del mecanismo de inversión o transmutación de lo real en aparente;

– aquí se produce un desplazamiento esencial: así como su situación de clase le permite al marxismo constituir un *corpus* teórico de crítica de una realidad invertida, esa misma posición o *forma de clase* implica su proyección (política) hacia la realidad para transformarla creando así un nuevo mundo de conceptos reales que deban ser pensados de acuerdo a un movimiento finito.

Por lo tanto el marxismo es un movimiento circular (en sentido estricto, como en toda dialéctica, cualquier punto es un comienzo: la exposición comienza donde finaliza la investigación, pero luego todo recomienza a niveles distintos: para comenzar con la mercancía en el primer tomo de *El capital* fue necesaria una prehistoria de quince años de investigación) que comienza en la clase obrera y se dirige a la sociedad global (determinada: "capitalismo occidental" dice Marx) para entender críticamente su funcionamiento (explotación); es la clase, a partir de sus propias necesidades, la que intenciona el mundo social que ha construido con su trabajo; vale decir que su "modelo científico" no es algo ajeno a la clase sino una de sus determinaciones, agregando que la modalidad de esta nueva conceptualización está determinada por la clase, de allí que la definamos forma-de-la-clase (el hecho de que se produzca una subsunción formal de lo teórico no es suficiente como para ocultar esta pertenencia); más aún: esta teoría de la clase, mediante la cual se explica a sí el funcionamiento del todo social y por lo tanto su propio ser histórico, es una forma de su acción, forma a partir de la cual la clase plantea su acción; la teoría deja de ser, como dice Marx, una pasión del cerebro para devenir el cerebro de la pasión, transformándose en experiencia-ideal que a su vez vuelve como materia del nuevo concepto en el mismo itinerario. Si debiéramos graficar este proceso lo haríamos, sin lugar a dudas, con la cinta de Moebius, para sacar al pensamiento teórico, siempre incrustado en estrategias determinadas, fuera del discurso dominante de *lo* teórico como uno, fuera de la linealidad del espacio logocéntrico, y permitir el espacio errático y sin centro donde se suprime el sujeto como verdad en cuanto sustancia presente a sí.

II

En 1966 T. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, apuntaba algunas ideas

que considero importantes en relación con el tema del significado del "concepto" en Marx. Me refiero a su idea de la dialéctica y al postulado lógico de "identidad". En la página 150 dice que "el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico..."; se trata, aunque Adorno no lo cite en este capítulo, de Marx ("el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo"). Sin embargo esta igualdad aparente es un acto de violencia burguesa que oculta la desigualdad real: "la crítica de la desigualdad (real) en la igualdad (aparente) busca también la igualdad (real)". "El día en que no le fuese sustraido a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada (comunismo) y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante". Esto es paradojal: hay, por una parte, una igualdad *aparente* (la igualdad capitalista que en realidad oculta la extracción de plusvalía o desigualdad real) y una igualdad *real* sólo alcanzable mediante la superación de la sociedad capitalista, pero, a su vez, esta igualdad real abre al "más allá del pensamiento identificante", vale decir a una desigualdad real que ya no es la desigualdad capitalista, en la medida en que no se funda en la extracción de plusvalía, por lo cual se produce, aunque parezca contradictorio, una igualdad real y una desigualdad real, siendo la segunda una profundización de la primera, desaparece así el mundo fetichizado, "el aparato universal de coacción". Más adelante afirma: "Identidad es la forma originaria de la ideología. Su saber consiste en la adecuación a la realidad que aprime". Dejamos de lado cierto tono de "progreso" un poco obvio, como cuando afirma que la libertad "sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*", y no tan obvio como al afirmar "el esfuerzo indecible que tuvo que costar a la especie humana la implantación del primado de la identidad"; y citemos el punto final donde, como conclusión de la cadena identidad-conciencia-ideología, afirma la necesidad de que "la crítica de la ideología no sea algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limitado al espíritu objetivo o a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva" (p. 152).

La inclusión del problema de la dialéctica está vinculada a lo heterogéneo, en la medida en que lo que llama el *contenido* no es reducible "a un esquema jerárquico que se le aplica desde fuera". En este sentido la dialéctica sería, en sentido estricto, esa imposibilidad; pero la dialéctica "negativa" no la de Hegel, para quien coincide identidad

y positividad y, por consiguiente, "la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto": se trata, así, de la "lógica del desmoronamiento", lo cual es mucho decir. Se perfila el tema abismal de la *diferencia,* de lo que domina el concepto, de lo que destruye sin fin la identidad. Siguiendo a W. Benjamin, Adorno puede afirmar que "dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones" (p. 160). Más adelante, hablando del principio de la negación de la negación y del papel que desempeña en la lógica hegeliana, afirma que "el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica" (p. 163). Hasta aquí Adorno desarrolla con vehemencia la idea de constitución social de la identidad, por una parte y, por otra, de lo que al poner la identidad queda como trasfondo, tan poderoso que es lo ótro absolutizado, o lo heterogéneo; en la misma página lo menciona a Alfred Sohn-Rethel diciendo que ha sido "el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en ella, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social" y agrega: "una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es decifrable como la sociedad inconsciente de sí" (p. 179); se sumerge así la problemática, el fundamento, en la violencia descarnada ("el espíritu presiente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone") que escinde el trabajo en espiritual y corporal y lo oculta en la apoteosis del intelecto puro. En la página 180 repite: "la universalidad del sujeto trascendental es la del conjunto funcional de la sociedad". Pero este tipo de reconocimiento debía ser tematizado. No basta la afirmación, decisiva para el marxismo, de la vinculación entre el principio lógico y la forma productiva, había que demostrarla, vale decir seguirla en su decurso, en su metamorfosis. La mención que hace Adorno de Sohn-Rethel no es casual, está apuntando precisamente a esa exposición.

III

La importancia de Sohn-Rethel radica, a mi juicio, en la profundización de una problemática que hasta el presente había sido tan sólo *enunciada*, vale decir no desarrollada, no seguida en su itinerario concreto (por ejemplo en la llamada "sociología del conocimiento"),

Por otra parte sienta las bases para una ulterior tematización de la teoría trasladándola a un espacio ajeno al de la *autonomía* de lo teórico, o al espacio que podemos llamar de la constitución teórica determinada. Desde este punto de vista resulta sorprendente la crítica de algunos marxistas italianos, ya que esta problemática de la constitución es uno de sus temas centrales. Salvatore Veca, por ejemplo, critica equivocadamente la "especularidad" de la teoría del conocimiento de Sohn-Rethel, ya que, según mi criterio, la escisión entre la mano y el intelecto *funda un tipo de intelecto* que no tiene por qué considerarse meramente pasivo, especular, sino que debe considerarse como la matriz de una *forma determinada de conocimiento.* El punto de partida de Sohn-Rethel es el siguiente: "la abstracción-cambio no *es* pensamiento sino *forma* de pensamiento. Este dato de hecho brinda la clave para comprender la génesis histórica del 'intelecto puro' sobre la base del ser social" (p. 3). Aquí, efectivamente, puede interpretarse que se trata de un *reflejo*; sin embargo creo que es algo totalmente distinto a la "teoría del reflejo" sostenida por algunas corrientes marxistas oficiales; más bien se refiere a la articulación *última* de la conciencia como real, y al trato con lo "real" aun en la más pura abstracción; la actividad del "sujeto" implica, de una parte, apropiación, transformación, conformación, en otras palabras, autonomía relativa; pero de otra implica un suelo común (lo que podemos llamar lo *real;* en caso contrario la escisión sería absoluta: esa capa de real común es, según mi parecer, a la que se refiere Sohn-Rethel). Hay una referencia a Marx que me parece ilustrativa y que sintetiza, en cierta forma, su posición: "lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza de los hombres" (la traducción española es diferente); Sohn-Rethel comenta: "sólo una teoría de la abstracción-real social, en cuanto parte de la base material, puede 'transferir o traducir' en la forma de la conciencia", y agrega que "la cabeza de los hombres" no es un "cráneo singular, sino el complejo de la base social que, unidad de una síntesis, preforma en el espacio y en el tiempo los conceptos de la conciencia y del conocimiento de los representantes de determinadas clases", de allí que "la conciencia dominante de una sociedad sea la conciencia de la clase dominante".

Para Sohn-Rethel los llamados conceptos formales "derivan de la abstracción-cambio"; esto es, trasladado al orden de la matemática: "la matemática pura es una creación libre fundada sobre la abstracción-cambio y sobre su reflexión". Establece aquí cierta relación con Engels, positiva por cuanto éste afirma que en la matemática pura el intelecto no se ocupa de creaciones e imaginaciones propias, sino que tiene un contacto con el mundo real; negativa por cuanto

el planteo engelsiano no solucionaría el verdadero problema del "origen de la forma-abstracción sobre el cual se funda la matemática". Una crítica similar le dirige a Lenin, para el cual los principios lógicos (identidad, contradicción, etc.) serían el resultado de millones de actos repetidos en la experiencia elemental. El error, o la carencia de ambos, estaría en la inconprensión de la importancia del "ser social" en la formación del concepto y la conciencia.

Aquí Sohn-Rethel pareciera relacionarse con el Husserl de la *Philosophie der Arithmetic,* donde –como bien señala J. Derrida– los números y las series matemáticas son "vinculadas a la génesis concreta que debe hacerlas posible" y agrega que: "a la inteligibilidad y normatividad de esta estructura universal, Husserl se niega y se negará siempre a aceptarlas como el maná caído de un 'lugar celeste' o como una verdad eterna creada por una razón infinita". Es claro que el desarrollo subsiguiente del pensamiento husserliano se centrará más en la idealidad formal de la matemática que en el problema de la génesis, por su insalvable connotación psicológica, pero sin que esta centralidad de "la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática frente a toda conciencia factual" lo lleve a desconocer "su dependencia originaria frente a una subjetividad *en general;* en general, pero concreta". En el mismo sentido podríamos recurrir a J. P. Desanti, "...no existe un universo eterno en el cual las estructuras matemáticas subsistirían esperando el momento histórico de su descubrimiento. Si no existe otro mundo que este... si, cualquiera sea el grado de abstracción y de complicación que testimonie un objeto de pensamiento, este objeto está siempre asignado a este mundo (lo que Marx llamaba 'Diesseitlichkeit' del pensamiento y del cual sólo en la práctica veía la posibilidad de verificación), entonces el signo de la 'realidad' de los 'seres' matemáticos debe manifestarse sólo en el examen de los procedimientos de verificación de los enunciados que expresan sus propiedades, vale decir en las formas de despliegue de la práctica matemática en tanto que ella concierne sólo a este mundo" y agrega: "una 'idealidad' matemática no es sino una indicación del procedimiento operatorio y demostrativo, al que sólo un procedimiento de escritura fija como 'objeto'...".

Hay que distinguir entre la *posibilidad* de la abstracción (la que funda la génesis) y la idealidad fáctica de lo abstracto: un enunciado matemático, para ser posible, exige un determinado grado de abstracción *posible;* pero el enunciado como tal existe fácticamente y es pasible de consideración no-genética o formal. Esto implica que el enunciado, al margen de la posibilidad abstracta de su génesis, tiene un correlato real que, a su vez, puede ser de un elevado orden abstrac-

to. La existencia de sucesivas capas de abstracción vuelve imposible en cierto nivel recuperar el *origen* que, por lo mismo, se vuelve un *presupuesto* ante la imposibilidad de determinar sus mediaciones. La cognición de su vínculo con lo real no puede ser, en sentido estricto, genética, salvo como enunciado básico.

Volviendo a Sohn-Rethel, lo que éste trata de establecer es la verdadera matriz social de la abstracción. Las condiciones de posibilidad del cambio de mercancías, que a su vez fundan lo que llama la abstracción-cambio, son las siguientes: 1. la mercancía no puede usarse hasta que no se ha realizado el cambio; 2. la mercancía lista para el cambio no puede sufrir ninguna modificación; 3. en el cambio las mercancías distintas tienen un valor igual; 4. las mercancías cambian de lugar sin ser prácticamente tocadas; 5. la cambiabilidad es condición de la alienación o adquisición de la cosa entre propietarios privados. Lo que denominamos abstracción-cambio es, en un sentido, una abstracción real que funda (en cuanto posibilita) la abstracción conceptual; de allí que pueda afirmarse que "del reflejo conceptual de la abstracción-cambio surge así la posibilidad de un conocimiento teórico de la naturaleza" y que "la abstracción intelectual (completamente matematizable) del movimiento es sólo la reflexión de una abstracción real social...".

El concepto clave de esta temática es el concepto de síntesis-social: "la estructura de pensamiento socialmente necesaria de una época está en conexión formal estrechísima con la forma de la síntesis social de la misma época". Para Sohn-Rethel "toda sociedad es un *Daseinszusammenhang* de una pluralidad de hombres que se constituyen en su actividad. Lo que los hombres hacen es, para su conexión social, de valor primario, lo que piensan es de valor secundario (...). La relación recíproca de la actividad puede ser consciente o inconsciente, pero no puede desaparecer sin que la sociedad deje de funcionar... Esta es, en su formulación más general, una condición constitutiva de toda forma de sociedad: lo que designo como síntesis social". Salvatore Veca habla de "un subsistema conceptual del sistema de producción" o de un *a priori* social que funda la posibilidad del intelecto científico. Este mismo autor critica a Sohn-Rethel por cuanto no "demuestra" sino que "sugiere" o "alude" a la existencia de relaciones "entre formas de vida, formas de conducta y esquemas conceptuales profundos". Una acusación similar le dirige M. Cacciari al afirmar "que en el intelecto 'puro' hay una autonomía relativa que impide una relación mecanicista entre forma-mercancía y teoría".

A mi juicio estas críticas no son pertinentes, por cuanto, como dije anteriormente, una cosa es la posibilidad de abstracción y otra

su factibilidad. En última instancia no hay posibilidad de descargarse de lo real (esto sí implicaría un deslizamiento hacia el spinozismo) en cuanto la abstracción, ya no su posibilidad, es forma determinada de lo real, aun cuando sea altamente compleja y abstracta. Es importante señalar que si bien existe una relación determinante entre la síntesis-social y el simple intelecto, en cuanto "la síntesis social se establece ciegamente como sujeto pensante 'puro' o meramente intelectual" en la medida en que, en su máximo desarrollo, cuando "la forma de cambiabilidad asume la forma de dinero, en ella circula la unidad del mundo en una representación concreta, realizando la síntesis social entre los propietarios privados", de manera tal que "la particularidad funcional del trabajo intelectual separado se presenta como 'lógica' especialmente cuando es escindido de su raíz y no deja huella", a su vez existe una autonomía que no es pura apariencia, autonomía sobre un fondo diría de real absoluto: "la autonomía mental del trabajador intelectual individual, su intelecto autónomo, es un efecto del mecanismo de cambio, a través del cual el hombre pierde el dominio sobre el proceso de la sociedad". Sin que esto deba llevarnos a pensar que el teórico es miembro de una especie de grupo autónomo a la manera de Mannheim (el teórico como especie neutral afincada en una especificidad ontológica), porque si bien la sociedad en su complejidad, como síntesis, es la matriz del pensamiento teórico y a su vez éste está escindido del trabajo manual, los teóricos piensan ese real y desde lo real: la sociedad y las clases sociales.

Una observación final: así como Marx criticó el mundo de categorías de la economía política mostrando que eran la copia especular de una realidad invertida, habría que criticar la *razón del sistema* en su generalidad, lo cual nos llevaría a intencionar incluso una nueva razón o una a-razón (en el sentido de muerte del logos occidental) propia de una sociedad donde no existiera la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; de esta posibilidad, tal vez utópica, sólo las llamadas sociedades primitivas nos permiten prefigurar lo que puede ser un pensamiento que no ha entrado en la desgracia de la escisión.

BIBLIOGRAFIA

Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1975.

La ideología alemana, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977.

– *Miseria de la filosofía*, ed. Siglo XXI, México, 1975.
– *Introducción de 1857*, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1974.
– *Grundrisse [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858]*, ed. Siglo XXI, México, 1975-1976.
– *El capital*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
Alfred Sohn-Rethel, Da 'lavoro intellectualle e lavoro manuale', en *Aut-Aut*, No. 155-156, 1976.
Jacques Derrida, *L': escriture et la différence*, ed. du Seuil, París, 1967.
J. P. Desanti, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, ed. du Seuil, París, 1975.
Varios autores, Quattre recensioni a Sohn Rethel, en *Rinascita*, año 34, No. 27.

Apéndice

Según E. Benveniste nada "puede abolir la propiedad fundamental del lenguaje, la que consiste en implicar que algo corresponde a lo enunciado, algo y no 'nada' "; está bien, pero no es suficiente: no se trata sólo de que el lenguaje tenga un correlato real, o un mundo, sino esencialmente de que el lenguaje *es* mundo. Este es el extremo. Si únicamente afirmamos que el lenguaje tiene un correlato real nos limitamos a la instrumentalidad del lenguaje entendido como *medio*, en la certeza inmediata que signa el sentido común; los límites del enunciado se encuentran en el lenguaje como real y en la contradictoriedad de, simultáneamente, enunciarlo como correlato de lo real. El lenguaje es *forma* de ser y el "hombre" un nudo en la red del lenguaje.

Toda la época metafísica se funda en el corte entre el lenguaje y la cosa; la metafísica expresa y modela en el mismo movimiento esta ablación radical.

Encerrar el lenguaje en el *significante* produce la pérdida de la apertura (el lenguaje –dice Lyotard– impide que el mundo esté cerrado), la pérdida de toda posibilidad de mundaneidad. Para Frege, "lo que basa la síntesis del juicio, o –como se diría– rige la formación de la frase, es la abertura del discurso sobre aquello de que habla" (Lyotard, *Discurso, figura*, p. 121). de allí que "con la luna de Frege y la deística de E. Benveniste, el pensamiento se sustrae al sol platón-

nico de la presencia" (*idem*, p. 127). Pero queda flotando el otro problema: el de Heidegger.

Para Nietzsche el lenguaje es instinto: nadie –y, principalmente, ningún *hombre*– lo construye (¿qué hombre, sin lenguaje, podría construir el lenguaje?); su lugar es "la gran actividad inconsciente del cuerpo"; basta mirar de qué manera el lenguaje construye al niño-hombre para darse cuenta de esto.

Toda objetividad, prosigue Lyotard, "se inscribe en la distancia abierta por una pérdida" (p. 137), pero la pérdida, la distancia, es interior a la cosa; por tal razón la topología de estos enunciados sólo puede situarse en la topología de Moebius: lo externo es interno, una cara es la otra, "el camino que sube es el que baja", porque lo que existe es un retorcimiento y no dos caras opuestas y diferentes; hay diferencia en la misma cara.

Lo más importante no es que el lenguaje esté cortado de su referente (cierta cosa) –el hecho de que la imagen no sea la cosa resulta algo obvio, decía ya Marx–, sino que a través del lenguaje, como lenguaje, se presentifique la cosa, que el lenguaje pesque la cosa; esto es lo grave, por cuanto a través de él se introduce el deseo y el poder: nos volcamos sobre las cosas como otras cosas, así es como las cosas nos constituyen y esto es lo escurridizo del problema; los cortes, las posiciones, son formas movibles, espejos y perspectivas dentro de algo que únicamente *a posteriori* podemos nominar, ya que vamos en la cola y a la vez en la proa del mundo.

Además, lo que existe no es un lenguaje sino un impreciso conjunto de lenguajes; cada lenguaje es ese tal lenguaje (sonidos desligados, articulaciones, cortes, impresiones y sobreimpresiones, ya que el lenguaje se desliza sobre varios registros a la vez: dice algo y quiere decir otra cosa, tiene superficie y fondo, lados, frente, pero todo desplazándose en una intensidad que borra lo tético) es forma-del-mundo y no una suerte de sustancia ajena al mundo y, finalmente, es constitutivo del mundo-humano.

En general (ver Jacques Derrida, *De la gramatología*) la lingüística realiza dos cortes que le son esenciales: cosa-signo y, dentro del signo, significante/significado; de hecho se realiza un desplazamiento y una represión de lo desplazado de la cosa; en su raíz este movimiento centrado sobre la "foné" reproduce una tradición mayor, que podríamos llamar logológica y, al mismo tiempo, fija los límites de un tipo interno de análisis desconstructor de la metafísica.

Dijimos que el concepto es forma-real pues todo concepto tiene como correlato lo real de lo que es concepto; pero no se trata de dos órdenes sustancialmente distintos: lo real gesta el concepto como real

que deviene concepto; concepto y real pertenecen así al mismo trabajo y su separación sólo adquiere validez en la dimensión cognitiva. Pero el proceso de fetichización exacerbada de hoy vuelve más difícil y profunda la señalación de ese *trabajo* tanto de lo real en el concepto como del concepto en lo real: en la banda moebiusiana nada puede escapar a su inversión en otro; entre concepto y real sólo hay un trayecto, jamás un abismo insalvable. Lo real no desaparece, pues *somos-real*, sino que adquiere formas fuertemente diferenciadas. Sin olvidar que en el uso del concepto existen al menos dos niveles: el nivel nominativo (que carece de capa conceptual estricta) y el nivel de cognición científica. Lo que en términos fenomenológicos podríamos llamar antepredicativo es en realidad un protomundo nominativo; algo semejante a lo que sostiene Kelkel en su trabajo sobre Heidegger: "toda comprensión o interpretación reposa siempre sobre una precomprensión y está contextuado en una conceptualización definida [...] la cual procede justamente del lenguaje en cuanto éste encierra una conceptualidad elaborada".

"Es necesario —dice Merleau-Ponty— que el pensamiento de ciencia —pensamiento de conjunto, pensamiento de objeto en general— se coloque de nuevo dentro de un 'hay' previo, en el sitio mismo, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo elaborado tales como son en nuestra vida, para nuestro cuerpo" y agrega: "hay un mundo de equivalencias, un logos de las líneas, de las luces, de los colores, de los relieves, de las masas, *una presentación sin concepto del Ser universal*" (*El ojo y el espíritu;* subrayado de O. del B.). Se entiende: sin concepto científico, pues el *ver* y el *oír*, así como el concepto, son *formas;* lo que cae es el logos hegeliano henchido por ese logos pluriforme mediante el que para sí mismo emerge el "Ser universal": todas las formas, como ver, tocar, hablar, sufrir, odiar, etcétera, son formas del Ser universal que *se* ve, *se* habla, sufre u odia, en sus diferencias; todo lo que le pasa al ente le pasa al ser, porque el ente es ente en cuanto al ser, sin que nada escape a este círculo donde "yo soy otro".

La carga *fantástica* de lo real quiebra toda ilusión respecto a una pantalla pura donde se marcaría de manera traslúcida la puntuación de los actos; en ese va y viene, donde se pierde hasta lo imposible la posibilidad de un comienzo, lo cierto es la figura inestable, en permanente desvanecimiento, donde a pesar de todo el ser siempre se dice-ser. No es que un "nosotros" inexistente se hable o hable con el ser, sino que el ser habla hablándose en el habla, porque es. "El habla habla" dice Heidegger; pero el habla es ser, luego el ser habla y así, *se* habla; aquí está el enroscamiento y despliegue de esta decisiva problemática que lleva a lo sin más allá, a eso último a partir del que se

inicia lo *otro* como *deber*. No se trata de pensar lo posterior a la individuación (Nietzsche) sino de vivirlo.

Respecto a lo *real* hay que preguntarse: ¿de qué *real* se trata? Porque, efectivamente, se trata de un real, pero no de *lo* real. *Lo* real es una fantasía propia de la saturación del pensamiento que se desliza hacia un nivel de abstracción a la que denomina *lo* real y que funciona velando el hormigueo de lo *real*, que nunca es *lo* sino multiplicidad y estallido, flujo y conversión, stasis y saltos. También las realidades son fantaseadas, pero de otra manera. *Lo* real se soporta en *el* lenguaje como en-sí; las realidades descuentan este en-sí nouménico y hacen del lenguaje una suma de constituciones indecidibles, flotantes: profundidades de lo distinto abriendo su ruta múltiple y fascinante en el ser; el ser es lo que es, todo lo que es y ese todo nunca puede ser algo (¿algo para quién?), salvo como afirmación, como deseo, en una palabra, como constitución fantástica; si no hay distinto de lo *real* entonces ¿cómo lo real sería algo fuera de *tal* real? Y ¿cómo sin lo distinto podríamos saberlo? La desfetichización nietzscheana de la sustancia, de la cosa en-sí, que en otro orden reproduce la crítica del dinero, no implica la necesariedad del solipsismo, sino un orden distinto, sin subsunción absoluta; la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio describe este movimiento "filosófico" que hace estallar lo "uno", que "desmigaja el *universo*" (subrayado de O. del B.).

Sin pretender profundizar en el tema, es evidente que la crítica de la sustancia arrastra de manera inmediata a la apariencia y abre a un espacio para retomar lo anterior, *sin economía:* ¿qué sentido tendría hablar de valor-de-uso cuando lo que se borra es precisamente el *valor*?

Todos los cortes y desarrollos "puros" del concepto no pueden evitar su arrastre, *su real*, como *borra*. Detrás de la aparente obviedad de que por ser el hombre real todo lo que hace, piensa y sueña, es real, se oculta esa *borra* no tan obvia a partir de la que es posible iniciar un no-discurso; no-discurso por cuanto entra en el terreno de lo reprimido y carece de nombre. Este es el filo de la navaja de la problemática, cuya consecuencia no es un equilibrio inestable entre el sustancialismo y el solipsismo, sino la abierta posibilidad de un *fuera* de ambos opuestos complementarios y sus correlatos. La proposición de Gödel aquí sólo puede interpretarse como la irrupción de la *borra* en la mayor racionalidad posible, que muestra su precariedad, su "indecibilidad", precisamente en el instante de su cierre ("Gödel demuestra que todos los sistemas formales de la matemática contienen proposiciones aritméticas indecidibles y que la afirmación de no-contrariedad pertenece siempre a las proposiciones

indecidibles de este sistema"). Lo que llamo *borra* tal vez podría identificarse con lo que Wittgenstein llama "aureola", ("el pensamiento está rodeado de una aureola"); algo no determinable pero que sostiene toda determinación. Y aquí posiblemente tocamos el límite, el lugar donde los caminos se bifurcan y este lugar es el del lenguaje, sin presuponer tampoco aquí una unidad, una "lógica" ideal. Y no se trata sólo, como piensa Baudrillard, de que el código haya suplantado al referente, tanto del lenguaje como de la economía, y que vivamos ya una época post-capitalista, post-economía-política y crítica de la economía política; lo real es lo reprimido, pero lo reprimido está allí, por eso existe la posibilidad de su vuelta: lo *real* está siempre perdido y siempre presente, al menos como un posible-imposible; lo que a mi juicio Wittgenstein llamó "místico" ("sin 'mística' el formalismo tendería siempre a devenir 'todo', a presentarse como 'verdad', a eliminar de sí todo límite", Cacciari, *Krisis*). El sis*tema* se ha disparado hacia un puro juego de funciones-a-referenciales, pero el referente, aún como fantasma, ronda siempre el código y lo marca. El laberinto no es un encierro de lo monstruoso sino la forma del ser donde la entrada *borra* para siempre toda salida; esa curvatura es lo que llamamos ser y donde el *minotauro* aguarda paciente. El hilo de Ariadna es el mito donde Teseo se pierde: los otros, abandonados a la propia intemperie de sus pasos, son los predestinados que avanzan por las galerías sin esperar, en la certeza de que el laberinto es todo. Realidad y concepto no son dos caras, son formas, pero sin que allende la forma exista algo de lo cual la forma sea la forma; la forma es y su visible es la supresión de uno-mismo. La palabra "mesa" no remite a la cosa sino a la dispersión del lenguaje; pero su *misterio* es que nos suprime para crearnos y en su fondo conlleva así el ser.

Las raíces del "teoricismo" marxista*

> La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico y, finalmente, permite que el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una máquina.
>
> *Hegel*

I

La desviación "teoricista" del marxismo, en realidad se trata de una inversión de sus planteamientos básicos, no puede explicarse única ni esencialmente por causas teóricas. Si lo hiciéramos así aceptaríamos como explicación lo que sólo es una repetición tautológica del objeto de análisis: lo teórico, orden cerrado y autosuficiente, se explicaría por sí mismo. Si, por el contrario, entendemos lo teórico como *forma* social, entonces se vuelve imprescindible deconstruir dicho orden autonomizado y buscar en la total complejidad social las determinaciones del *teoricismo*. Ante todo en el nivel de la estructura económica, porque es como *modo* de dicha estructura que se produce la desviación de la teoría revolucionaria. Lo que podemos llamar la raíz no-teórica de lo teórico o el entendimiento de lo teórico como *forma* de lo no-teórico, crea y esto en razón de una necesidad funcional del sistema, la *apariencia* de que la causa del error radica en la subjetividad del teórico, vale decir en la inmanencia de la teoría[1]. El reconocimiento de lo primario de la causa estructural, en la determinación del "teoricismo", no implica desconocer que la desviación teórica del marxismo se articula con un conjunto de fenómenos teóricos y no-teóricos que necesariamente deben ser considerados en un análisis global del problema[2]. Esta distinción nos permite establecer la existencia de un blo-

* Ponencia presentada en el 3er Coloquio de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, realizado en Puebla en 1979.

1 No se dice otra cosa al afirmar que la teoría marxista tiene éxito porque es verdadera, de donde es lógico concluir que sólo puede validarse por medio de sus propios protocolos internos y no mediante un acto extra-teórico.

2 Como ser, entre tantos otros elementos: la expansión de la ideología tecnocrática y cientificista propia del capitalismo en su etapa de concentración monopólica; la ideologización similar llevada a cabo por la burocracia de los llamados "socialismos reales"; incluso ciertas tradiciones nacionales, como la del "racionalismo" francés, etcétera.

que determinante y reconocer una jerarquía estratégica en la propia determinación. De no hacerlo así resultaría imposible analizar las *fuerzas* que produjeron la inversión del estatuto teórico del marxismo transformándolo en una teoría "científica" y "filosófica".

Lo que llamamos inversión del marxismo en realidad consiste en el desplazamiento y posterior represión de su carácter esencialmente *político*. Este carácter está dado por el hecho de que el conjunto de teorías a las que denominamos *marxismo* son la forma-de-ser-teórica de las clases oprimidas, las que determinan de una manera siempre *específica* la constitución de la teoría[3] y, en segundo lugar, por el hecho de que su racionalidad se plantee como diferencia en relación con la razón burguesa[4]. Esta racionalidad *originaria* se funda en la existencia de las clases explotadas, cuya fenomenología fue encarada por Marx en algunos capítulos esenciales de *El capital*[5] y no en el círculo propio de la división del trabajo capitalista, el que constituiría la roca última que debe superar toda revolución.

Podemos decir, con otras palabras, que frente a los mitos burgueses de la "razón pura", de la "objetividad" y la "neutralidad" de la razón científica (que por otra parte son la consecuencia oculta de la especialización y la difusión del Estado en su actual fase de desarrollo), las clases explotadas, no han logrado aún construir el mito fuerte de lo reprimido y, por lo tanto, siguen en parte sometidas al discurso burgués que reconvirtió al marxismo en una *teoría* o en una *ciencia* "absolutamente" extraña a las ciencias explotadas, lo que tuvo como consecuencia que éstas fueran reducidas a meros soportes de una *razón*

3 Giacomo Marramo, en *Dialettica della forma e scienza della politica*, afirma que "se perfila aquí, en este nivel de análisis, la transformación política de dicho punto epistemológico de no retorno: *el paso de la teoría a la praxis no puede ser dado por una proyección mecánica de la estructura del sistema sobre el movimiento histórico, ni por un salto de la (presunta) pureza del modelo a la (presunta) magmicidad empírica de lo real.* Sólo puede ser el resultado de un proceso constitutivo-formativo *(Bildungsprozess)* que parte del interior del dominio del trabajo abstracto" (*Crítica marxista*, No. 6, 1975, p. 109).

4 A pesar de que este acontecimiento por lo general no se haya comprendido en su significado trascendente, debido a que el proceso se caracteriza *a)* por la subsunción formal de los conceptos tradicionales en el nuevo orden de pensamiento y *b)* porque necesariamente debe emerger en la cultura, lo cual quiere decir mediarse con la compleja multiplicidad de formas históricas donde se constituye todo pensamiento.

5 Carlos Marx, *El capital*, t. I. ed. Siglo XXI, México; cap. VII y cap. XIII. Es preciso recordar que este proceso de constitución no puede trasladarse mecánicamente a diversas estructuras económico sociales, así como tampoco a diversas circunstancias históricas. Respecto a los problemas de "teoría" que plantea el proletariado del "capitalismo tardío", ver Oskar Negt, *Coscienza operaia nella società tecnologica*, Laterza, Roma, 1973; de particular interés es la "Introduzione (Soggettività operaia e scienza sociales)", de G. Enrico Rusconi.

que se les impuso desde fuera y que al marxismo se le invistiera con los poderes represivos del conocimiento autónomo y se le hiciera entrar así en la historia del orden teórico. Es alrededor de este *nudo* de teoría y política donde hoy se juega un determinado destino de la lucha entre las clases.

En el interior de tal complejidad puede marcarse, sin embargo, una estructura relevante que nos permite comprender tanto el discurso teoricista como la contemporánea discusión alrededor del problema de la constitución de lo político y del estatuto de lo teórico, esta estructura depende de las necesidades de las clases revolucionarias y de las relaciones de fuerza entre las clases. Son ellas las que a través del difícil proceso de la constitución atraviesan el orden cultural para plasmarse como *forma* teórica y marcar el lugar donde el conjunto de clases y sectores de clases explotadas se asumen en su globalidad. Decir por lo tanto que la teoría es *forma* de la clase implica una morfología que es cortada de manera no aleatoria por la necesidad revolucionaria de la clase. Esto significa que tratándose de una articulación orgánica, donde es imposible toda escisión de carácter ontológico, sólo la idea de *forma* puede rendir cuenta de un proceso dialéctico en el que las determinaciones son modos de ser del "sujeto" social[6] y no otras tantas realidades autónomas.

Por consiguiente el "teoricismo" deja de ser una simple deformación teórica del marxismo para exhibirse como una profunda deformación *política* que se expresa en lo teórico y se revierte nuevamente en lo político mediante una perífrasis ideológica. De allí la necesariedad de la crítica, pues lo que está en discusión por detrás de las apariencias es el problema de la centralidad de la política[7], es la manera de entender los movimientos revolucionarios y sus objetivos, sus temporalidades, sus estrategias y tácticas, los sujetos y su expresividad histórica, en síntesis, *las formas de las teorías como formas de las clases.*

Si cerráramos esta discusión en el orden abstracto de lo puramente teórico[8] la misma despojaría a las clases subalternas de un elemento central de su acción política. Por eso son dichas clases las que hoy cuestionan íntimamente la herencia histórica de su propio movimiento

6 Se trata de sujetos constituidos y no de sujetos sustanciales; constituidos a través de una multiplicidad de procesos moleculares, de experiencias, de luchas, de "historias" y de teorizaciones concretas.

7 No nos referimos a la política entendida como orden *separado*, ni tampoco a la política que trata de subsumir en sí todos los otros órdenes, sino como práctica transgresiva que no se sujeta a ninguna determinación unívoca.

8 Lo cual es, en sentido estricto, imposible, ya que incluso lo puramente abstracto de este orden de cosas es algo político-social: el "teoricismo" es, *en este sentido*, una corriente política antes que teórica.

y promueven la ardua discusión sobre el carácter de lo teorético, elevándose así hacia lo que hemos llamado una teorización crítica *originaria*. En consecuencia, el acto mediante el que se trata de discernir en la opacidad de lo real la causa última del "teoricismo" es un acto que se inscribe en el proceso político en curso: se trata de establecer los elementos estructurales que nos permitirán explicarnos, más allá del ámbito subjetivo, cómo se constituyó la *Razón marxista*, la cual es una variante del mito de la idea hegeliana bajo una nueva forma, abriendo así el campo para el despliegue inédito de una estructura de lo teórico donde lo *otro* de la teoría desempeña un papel determinante en el interior del propio orden teórico.

II

Una idea fundamental de la *crítica* marxista es la idea de *inversión*. A partir de su *Crítica a la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, dicha idea constituirá, al margen de su origen idealista[9] y en un terreno cada vez más concreto, la base íntima de su "método" expositivo.

Marx define la *inversión* como la transformación del sujeto en predicado y del predicado en sujeto: "lo importante consiste en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real... el predicado"[10]; Hegel transforma "al sujeto de la idea" en un "predicado de la idea" (comentario al apartado 269). En Hegel nos encontramos así con un mundo puesto al revés donde lo "determinante" aparece siempre como "determinado" y "lo productor como siendo el producto de su productor"[11]; esta idea de que el productor aparece como producto de su producto, se desarrollará hasta culminar en la teoría del fetichismo de la mercancía, vale decir hasta despojarse de todo carácter de apariencia y ser determinada como real. Lo que Marx descubre en su análisis crítico de la obra de Hegel es lo que podemos llamar el *mecanismo de la inversión*, el que no consiste sólo en explicitar el aspecto negativo del proceso, el hecho de que en el nivel filosófico todo aparezca invertido, de que el pueblo aparezca como predicado del Estado, de que lo condicionante esté sometido a lo condicionado,

9 Se trata de dos tipos de *inversión:* la primera es la que desarrollamos en este trabajo; la segunda se refiere a la relación entre lo histórico y lo lógico, inversión que es, ante todo, del orden de lo real.

10 Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, comentario al apartado 267.

11 *Idem*, comentario al apartado 162.

el ser al pensar, etc., sino en extraer del mismo una positividad, un mecanismo global del funcionamiento ideal que invierte la realidad sometiéndola a las formas del pensar.

En la *Sagrada familia,* en un texto que en general ha pasado inadvertido, Marx expone con absoluta claridad el proceso de inversión como constituyente de toda idealidad. Sostiene que el dogma cristiano-germánico, al establecer una "antítesis entre el *espíritu* y la *materia*", repite la antítesis que existe entre "Dios y el mundo"; esta antítesis religiosa constituye la antítesis propia de toda *filosofía:* no es casual que Marx la vincule inmediatamente con la filosofía de Hegel, diciendo que para éste existe "un espíritu abstracto o absoluto, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que le sirve de soporte". A partir de la crítica a esta *dualidad* fundante de toda metafísica, Marx desarrolla su discurso: "de una parte está la masa, como el elemento material de la historia, pasiva, carente de espíritu y a-histórica; de otra parte está el espíritu como un elemento activo del que parte toda acción histórica"; pero en realidad –dice– lo que se presenta como *espíritu* son "unos cuantos *individuos* predestinados que se contraponen, como espíritu *activo*, al resto de la humanidad que es la *masa carente de espíritu,* la *materia*"; concluye afirmando que esta "antítesis del espíritu y la masa" funda una organización de lo social donde "el espíritu representa el trabajo organizador", en tanto que la "masa" es la "materia prima" y "la historia es el producto fabricado" por el espíritu.

Lo que Marx descubre aquí es que la estructura global de la sociedad, así como las estructuras que podríamos llamar regionales (no sólo la religión y la filosofía sino la economía, el arte, la educación y hasta el propio lenguaje), están organizadas jerárquicamente. Lo que aún le falta descubrir es el fundamento concreto del mecanismo de inversión.

Decimos que se trata de un mecanismo de escisión y de jerarquización, lo que equivale a caracterizar una forma de poder o, mejor dicho, la forma múltiple del poder, no como sustancia sino como relación; innecesario es agregar que se trata de una relación de dominio.

La "pirámide" enigmática de la que alguna vez habló Hegel puede servirnos como imagen para graficar mediante un esquema este mecanismo[12]: la *base* correspondería a la *materia,* elemento pasivo, simple receptáculo de una marca impresa por un *espíritu* exterior

12 "Mecanismo" por cuanto no se trata de una estructura inmóvil sino de una máquina que funciona sobre lo vivo de los flujos sociales ordenándolos y dirigiéndolos.

que siempre ocupa el lugar del vértice. Este "esquematismo" establece ante todo una jerarquía que organiza lo real sometiéndolo a su estructura de dominación.

Nada patentiza mejor tal pirámide que el orden religioso: en el *vértice* (que es el lugar de la plenitud del sentido o de la pura presencia ante sí) se encuentra ubicado "dios", en la *base* se encuentra el "rebaño", el "pueblo" o la "masa", que como tal carece de sentido o tiene un sentido que le viene de fuera, el sentido que recibe de ese otro sentido trascendente que es dios; entre el vértice y la base, entre el sentido externo como saber o ciencia y la masa carente de sentido, se encuentran los sacerdotes, suerte de "correas de transmisión" que se definen como intermediarios entre los polos antitéticos, como funcionarios del "orden" establecido por dios.

En todos los lugares donde coagulan relativamente las relaciones sociales (lo que podríamos llamar los "niveles" sociales) se genera esta estructura jerárquica opresora, ya se trate del lugar del padre en la familia, del maestro en la escuela, del patrón en la fábrica, del "autor" en el arte, o de la relación entre el espíritu y la materia, entre el alma y el cuerpo, el estado y la nación, la ciudad y el campo, el partido y la clase, lo intelectual y lo manual: siempre el símbolo piramidal de la opresión objetiva, un mundo de relaciones sociales fundamentales.

La crítica a este sistema de funcionamiento se completa cuando Marx comprende que el fenómeno de inversión no es producto subjetivo, que la "desgracia" de la conciencia no es una invención de Hegel sino la forma general de funcionamiento de la sociedad capitalista[13]. Marx lo dice con todas las letras al sostener que la separación entre la vida civil y la vida política no es producto de la conceptualización hegeliana, sino que es *"simplemente la representación de una separación realmente existente"*.

Tanto la *escisión* como la *inversión* del mundo ideológico encuentran su fundamento en la estructura económica de la sociedad capitalista[14], en la compleja red de inversiones materiales que a la manera de una *matriz* generalizan la inversión al conjunto de los órdenes sociales, no mediante una determinación mecánica sino dialéctica, vale decir conjuntivamente: donde el momento del origen sólo adquiere

13 No únicamente de la sociedad capitalista. Más bien se trata de la *forma general* de todo tipo de sociedad donde existe la propiedad privada. Ver al respecto los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx.

14 En las sociedades no-capitalistas habría que estudiar de otra manera el problema (una posible base de análisis puede ser el trabajo de M. Godelier "Superestructura e historia", publicado en: *En Teoría*, No. 2).

expresividad a nivel expositivo, lo cual excluye la problemática del tipo estructura-superestructura. En otras palabras, se trata del punto de arranque en una circularidad, de allí que la jerarquía de lo económico no sea sustancial sino que esté inserta en el mundo de las *formas*.

Marx efectúa un desplazamiento epocal de la filosofía como correlato de la emergencia originaria de un despojo radical de lo humano en el acto de explotación de la clase obrera. Este desplazamiento de lo teórico *autofundado* implica lo positivo de la inversión-real, inscrita en la materialidad como en un lugar y un momento determinados históricamente: el apotegma *no es la conciencia la que determina lo social sino el ser social el que determina la conciencia* debe entenderse a partir de esta trama no mecánica, ya que la inversión sólo puede ser superada mediante su destrucción y no por una reconversión de los términos.

III

En un plano de mayor concreción, pero íntimamente vinculado al tema que venimos tratando, debemos considerar otras dos ideas básicas enunciadas por Marx: la idea del modo de producción considerada como "autómata" y la idea de la máquina considerada como "sujeto". La primera de estas ideas se vincula esencialmente con el problema del fetichismo, mientras que la segunda se vincula con el problema de la inversión. Si la estructura social no existiera como *objeto* dominante o, si la relación entre el productor y el producto no fuera una relación enajenada, en la que el producto está investido de una *objetividad natural*, resultaría imposible pensar el mecanismo social subsumido bajo el concepto de "autómata", vale decir como un mecanismo que ha desplazado no sólo al obrero sino incluso al "capitalista individual" de la centralidad en el sistema productivo: para Marx el capitalista es "personificación del capital", vale decir *forma* de otra cosa que funge como ser. Simplemente, al hecho de que el trabajo muerto succione trabajo vivo es a lo que Marx llamó *trabajo alienado*.

Se sabe que el concepto de *alienación* es un concepto esencial del marxismo, no sólo de las obras llamadas de "juventud" sino también y, fundamentalmente, del conjunto de las obras de "madurez". Digamos, no obstante, que efectivamente es un concepto hegeliano en sentido fuerte (y en esto tiene razón Althusser y su escuela), aun cuando Hegel lo tomó de la tradición. Lo que sucede y esto es lo que los althusserianos no comprenden, es que Marx lo reconoce como funcio-

namiento de lo real y lo transforma en instrumento crítico de la sociedad capitalista trasladándolo a un campo de análisis *totalmente distinto* al hegeliano: de concepto ideológico que ha borrado lo real pasa a convertirse en concepto crítico de lo real. Se trata, podríamos decir, de un mismo significante, pero funcionando a distintos niveles de abstracción. Pero hay que tener en cuenta que si bien es cierto que el concepto de alienación constituye uno de los conceptos esenciales del idealismo hegeliano, al mismo tiempo expresa una realidad social y, por consiguiente, la fuerza del concepto no deriva del sistema de Hegel sino de lo real social que lo funda tanto para Hegel como para Marx, con la diferencia de que mientras en uno aparece hipostasiado como parte de un mecanismo puramente ideal, vale decir él mismo invertido como concepto de inversión, en el otro es *él,* concepto eminente de la crítica, ya que su correlato es la inversión real. Y lejos de circunscribirse, como decimos, al solo capítulo sobre el "fetichismo", abarca al conjunto de la obra crítica marxista, de allí que el mencionado capítulo sobre el fetichismo no sea un *hors d'oeuvre,* como muchos interpretaron, sino un momento especial de condensación del desarrollo expositivo de la crítica de la economía política: el lugar donde se exhibe al desnudo la trama de una estructura lógica sólo determinable en la totalidad del discurso. La primera sección del segundo tomo de *El capital,* por ejemplo, la que constituye uno de los tramos más intrincados del marxismo, sería ininteligible sin este concepto o, tal vez sería más exacto decir que ella es el despliegue determinado de este concepto en toda su riqueza[15].

De paso y simplemente para fijar su carácter, observemos que no se trata de un problema *subjetivo* sino de un aspecto determinante del *funcionamiento de lo social vuelto concepto;* de allí que, en este sentido preciso, lo subjetivo sea derivado: la alienación como fenómeno subjetivo es *forma* social. Si la pensáramos contrariamente sólo como un acto subjetivo de "falsa conciencia" permaneceríamos en el plano hegeliano y no podríamos entender la transformación radical, el desplazamiento a un orden distinto, a que la somete Marx. Es por esta causa que muchos teóricos marxistas la adscriben a la conceptualización idealista sin llegar a captar, de una parte, la mutación del concepto y, de la otra, su papel central en la teoría crítica.

"El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un *sujeto* automático"[16] (subrayado de O. del B.).

15 Ver, al respecto, el artículo de B. de Giovanni *La teoría política.*

16 Carlos Marx, *El capital, cit.,* I, I, p. 188.

En el capítulo de *El capital* dedicado a la maquinaria Marx sostiene que "un sistema de maquinaria constituye en sí y para sí un *gran autómata*, siempre que reciba su impulso de un primer motor que se mueva a sí mismo" y prosigue: "tan pronto como la máquina de trabajo ejecuta sin el concurso humano todos los movimientos necesarios para la elaboración de la materia prima y tan sólo requiere cierta asistencia ulterior, tenemos un sistema *automático* de maquinaria"[17]; más adelante afirma que en la manufactura la organización del trabajo es *"puramente subjetiva"*, mientras que "en el sistema de máquinas la gran industria posee un organismo de producción *totalmente objetivo*"[18].

Marx plantea el problema de la inversión en *El capital* diciendo que un rasgo *esencial* de la producción capitalista es "que el obrero no es quien emplea a la condición del trabajo sino, a la inversa, la condición del trabajo al obrero"[19]; sostiene que "mediante su transformación en autómata el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva". La inversión es *real*, pero no *aparece:* lo real es el sistema de máquinas, el "autómata" capitalista, constituido como *sujeto* de la producción que desplaza al obrero a simple apéndice de la máquina. La máquina utiliza al obrero, vale decir que el trabajo muerto utiliza al trabajo vivo pero, sin embargo, lo que se ve es el obrero utilizando la máquina. Esta dialéctica del ocultamiento, de la disimulación, es fundamental para el propio funcionamiento del sistema: sostener, por lo tanto, la independencia de lo que se ha dado en llamar la "instancia" ideológica es desconocer a la ideología como forma de la relación del obrero con la máquina, del obrero desplazado hacia lo abstracto, hacia el "despojo absoluto", por la máquina que, como dice Marx, es "trabajo muerto" o *ciencia*, vale decir por la muerte que implica el producto fetichizado.

Se trata de una inversión que transforma el "carácter social de la actividad", la "forma social del producto", en algo que aparece como "ajeno y con carácter de cosa" frente a los individuos *(Grundrisse)*[20].

Lo que oculta es una relación social y lo que *aparece* son las relaciones cosificadas e independientes de los sujetos de la producción; Marx lo dice constantemente: "el vínculo social entre las personas

17 *Idem*, I, 2, p. 463.

18 *Idem*, p. 469.

19 *Idem*, p. 516.

20 Carlos Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, ed. Siglo XXI, México, 1975, I, p. 84.

se transforma en relación social entre cosas", de allí que "el capital es concebido como cosa, no como relación" (*idem*, p. 197). Es en razón de este proceso que "el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí sino como mero ser para otro, opuesto a él mismo" y, en consecuencia, el "proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: el capital" (*idem*, p. 415). En relación con este problema hay que tener en cuenta una importante aclaración hecha por Marx cuando habla de una *"apariencia necesaria* (*idem*, p. 472), ya que así excluye una apariencia casual o puramente ideológica, lo que en otras palabras podríamos llamar un ocultamiento consciente de la realidad, un hecho *subjetivo;* esta distinción marca con fuerza la *necesidad estructural de la apariencia;* en los mismos *Grundrisse* (II, p. 395) afirmará que "esta distorsión e inversión" (y aquí se encuentra expresado de manera decisiva el punto de desplazamiento de la problemática) "es *real*", vale decir que no es *"meramente mental,* no existe sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas"; en otras palabras: el obrero ha sido *realmente* desalojado de su centralidad en la producción y convertido en un simple engranaje de un sistema de máquinas; sin olvidar, por otra parte, que dicho sistema de máquinas es, a su vez, trabajo objetivado, trabajo muerto y que el obrero está *enajenado* en relación a este trabajo suyo objetivado (muerto) que se pone como verdadero sujeto de la producción.

Un texto complementario y decisivo es el de los *Grundrisse* (II, p. 216 y ss.; y su continuación en el capítulo de *El capital* dedicado a la maquinaria) donde se analiza el proceso de trabajo capitalista. El medio de trabajo (instrumento) se inserta en el proceso de producción (subsunción formal) y experimenta "diversas metamorfosis" hasta culminar en la *máquina* o, como aclara Marx, en un *"sistema automático de maquinaria":* el automatismo es la forma suprema de la máquina, ya que ésta es puesta en funcionamiento por esa fuerza motriz que se mueve a sí misma que es el "autómata"; pero es claro que en este caso hemos pasado de la subsunción formal a la subsunción material del instrumento, vale decir a una transformación sustancial del instrumento investido en absoluto por el capital. La máquina ya no es un medio de trabajo del obrero individual. Mientras en la etapa pre-capitalista el instrumento le transmite al objeto la actividad del trabajador y lo transforma así en un producto, en el capitalismo la máquina es directa y automáticamente la que conforma el producto sin necesidad del obrero o, mejor dicho, la necesidad que tiene la máquina del obrero es secundaria: el obrero se constituye en efectivo

"engranaje" de la máquina[21]. Pero la fenomenología de este "autómata" es sumamente compleja, ya que está compuesto de "muchos órganos mecánicos *e intelectuales*" (subrayado de O. del B.) los llamados órganos intelectuales son los obreros, pues su papel –como señala Marx– consiste en ser "miembros conscientes" del sistema automático de máquinas. Aquí *miembro consciente* no quiere decir sujeto del proceso sino parte o apéndice de un mecanismo cuya característica, como parte, es ser *consciente*. Marx reafirma que "la máquina en ningún aspecto aparece como medio del trabajo del obrero individual" cuya función sería la de "transmitir al objeto la actividad del obrero" sino que todo ocurre a la inversa: la actividad del obrero (como órgano intelectual) "no hace más que transmitir a la materia prima el trabajo o acción de la máquina". Y en este lugar se expone una tesis en la cual se funda nuestro discurso. Marx distingue al instrumento de la máquina: el primero es animado por el obrero, como si fuera un órgano propio, "con su propia destreza y habilidad"; mientras que, en el sistema de la máquina, ésta reemplaza al obrero y *"es dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa,* posee un *alma* propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón, aceite, etc [...] con vistas a su automovimiento contínuo" (subrayado de O. del B.). Y concluye: "la actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la máquina y no a la inversa" (p. 219).

IV

De esta manera llegamos al punto central de nuestro razonamiento. La máquina, de instrumento que era del obrero, convirtió al obrero en su propio instrumento. Pero entonces debemos preguntarnos *¿qué es la máquina?*

En primer lugar, repetimos, la máquina es "trabajo muerto" que domina o succiona el "trabajo vivo". Es trabajo muerto en la medida

21 Si esto fuera así absolutamente sería imposible subvertir la realidad. J. T. Desanti, en *Le philosophe et les pouvoirs,* hace una observación que me parece pertinente: afirma que la sociedad civil "es, tal vez, una 'máquina', pero una máquina de fabricar huecos, quiero decir puntos de sufrimiento, donde se vuelve insoportable. Es en los puntos en que la 'estructura' se desgarra donde puede esperarse la constitución de otro sentido, fiel a la pasión que las desgarraduras develan"; de allí el carácter *dramático* de *El capital* y el sentido de ese discurso del sufrimiento humano que lo hiende imposibilitando toda lectura "estructuralista'' o "epistemológica''.

en que es construida por el obrero, en la medida en que no es algo natural sino el fruto de un proceso de trabajo determinado; Marx dice que es trabajo "muerto por cuanto no es trabajo en acto, o es trabajo pasado que se objetiva en un producto que le es ajeno al obrero"; este proceso de inversión de la relación obrero producto (el fetichismo de la mercancía) se dobla en la inversión obrero/máquina: en *apariencia* el obrero utiliza la máquina (es lo que puede comprobarse a simple vista), pero en realidad es la máquina quien utiliza al obrero. Nos encontramos aquí en la mencionada y alta complejidad del proceso de inversión; complejidad que nos permite hablar de una *estructura-de-inversión;* si no desentrañáramos este entrecruzamiento espacial de la problemática no podríamos entender el hecho de que, a su vez, la máquina es *forma de trabajo*: forma pasada o muerta, que desprendiéndose de su génesis, borrándola y reprimiéndola deviene natural u objetiva.

En segundo lugar *la máquina es ciencia.*

En el texto de los *Grundrisse* que estamos comentando (p. 219) Marx sostiene que la *ciencia* es quien "obliga a los miembros inanimados de la máquina –merced a su construcción– a operar como un autómata conforme a un fin"; vale decir que la máquina es un producto histórico-científico o, dicho de otra manera, una concreción científica (ya se trate, por supuesto, de la máquina a vapor, o de una máquina eléctrica, electrónica o atómica) y prosigue: "[la ciencia] no existe en la conciencia del obrero sino que opera a través de la máquina"; tal como comenta Napoleoni, aquí nos encontramos nuevamente ante una duplicación de la inversión: ya no es el obrero el sujeto del saber sino la máquina. Mientras en una sociedad "pre-capitalista", por ejemplo, el obrero *sabe* tejer, en la sociedad capitalista, por el contrario, el obrero *no sabe* tejer, pues quien teje es la máquina, en tanto que el obrero cuida (controla) desde fuera el proceso productivo: "estas dos instancias –agrega Napoleoni–, el trabajo y el conocimiento, ya no están unidos y así el trabajo se ha convertido en una simple acción mecánica y la ciencia (el saber) ha salido fuera de la subjetividad de quien trabaja"; la ciencia "ha sido pensada en lugares distintos y, en el proceso de trabajo, se encuentra presente no en quien trabaja, sino dentro de una *cosa*, como es precisamente la máquina"[22]. Marx, por su parte, afirma que "en la maquinaria la ciencia se le presenta al obrero como algo ajeno y externo" (el eco político de este enunciado no puede soslayarse, pues se trata del lugar exacto donde debe arti-

[22] *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, ed. Era, México, p. 114.

cularse la tesis de Kautsky-Lenin respecto a la exterioridad de la teoría respecto a la clase) y agrega que este proceso no es aleatorio sino *"la forma más adecuada del capital en general"*. La totalidad del proceso de producción "no aparece como subsumido bajo la habilidad directa del obrero, sino como aplicación tecnológica de la ciencia". Nos encontramos ante la culminación del proceso de subsunción real: la ciencia, a través de la tecnología, se transforma en máquina o, dicho de otra manera, la máquina es la *forma* en que se sustantiviza la ciencia en el modo de producción capitalista: "darle a la producción un carácter científico es, por ende, la tendencia del capital y se reduce el trabajo a mero momento de ese proceso" (*Grundrisse*, p. 221); por esta razón podrá decir que "el capital (mediante el desarrollo de la maquinaria) ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias". Sin embargo este proceso no queda encerrado en el marco puramente productivo sino que constituye "un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas" (*idem*, pp. 361-362) cuya raíz se encuentra en la ciencia, la cual, legítimamente, se puede entender como sinónimo, mediante la mediación tecnológica, de la máquina.

De esta manera la *ciencia*, a través de la *máquina*, se convierte en el *sujeto fetichizado* de la sociedad capitalista y es este fetiche, fruto de una inversión real, el que funda lo que llamamos el *fetichismo de la ciencia*. La importancia constitutiva que tiene la ciencia en nuestra sociedad deriva de su encarnación maquínica: es el *cerebro* de ese gran autómata (complejo de máquinas que funcionan automáticamente) que es el modo de producción capitalista. Desde esa centralidad en el cuerpo productivo global la ciencia establece un orden y una hegemonía particular tanto en el campo teórico como en el ideológico y el político. Esta centralidad nos explica el hecho, señalado por De Giovanni[23], de que "el 'saber' deviene una instancia decisiva del 'poder' estatal. El saber especializado organiza la 'racionalidad' del poder". El proceso adquiere su mayor significación a partir de las transformaciones cualitativas del sistema productivo y de la penetración conjuntiva de las formas estatales en lo íntimo de la sociedad civil. Varias consecuencias se derivan de ello.

En relación a la burguesía se trata de un proceso *natural* por cuanto el sistema capitalista funciona en su conjunto a través de un mundo de escisiones e inversiones estrechamente articuladas entre sí, pero, a su vez, fetichizadas. La ideología por su parte remacha este fetichismo *naturalizándolo* y al mismo tiempo reasumiéndolo mediante la institu-

23 Ver *Teoría marxista y estado*, en "Crítica Marxista", No. 3, 1978.

cionalización de órdenes sociales autónomos. El desarrollo maquínico del sistema implica un alto grado de *especialización* y la conversión de cada especialización en órdenes de fuerte autonomía. En primer término la *ciencia* y, en general la teoría, se clausuran en los límites de su propia inmanencia y se estatuyen con ciertos atributos de carácter sacro, que en realidad son la *forma* de prestigio del fetichismo, como los de "neutralidad" y "objetividad" autofundada. Este proceso es isomórfico al proceso de despojo a que es sometido el obrero en el aparato productivo; la especialización del intelecto, cada vez más articulada al Estado, patentiza el sometimiento del cuerpo-trabajo a su propia especialización-*sin-saber*. La teoría encuentra así su "fundamento" en lo más sensible del tejido social y, desde allí, se inviste y es investida con un sentido trascendente. En segundo término y de manera también especular a la ciencia, se fija y delimita el orden *político*, también el *autónomo*, regido por principios y leyes inmanentes, obligatorias, que sólo reconocen a los sujetos políticos cuando estos se sujetan a dichas leyes, al lugar propio, determinado, de *lo* político. La profesionalización, tanto del científico como del político, los forma como individuos altamente especializados en funciones que devienen burocráticas y que exigen para su admisión un ejercicio de calificación difícilmente accesible, de manera tal que tanto la *ciencia* como la *política* (burguesa) excluyen *de facto* al simple ciudadano que no puede "especializarse". El círculo que se extiende desde la centralidad de la máquina hasta la especialización de las profesiones se cierra desplazando y fijando en otros lugares a las clases y sectores de clases explotadas.

En este contexto tanto el orden maquínico como la "centralidad de la fábrica" deben entenderse a partir de una nueva problemática, ajena tanto a la ideologización burguesa de la máquina, como al encierro corporativo de la clase. La burguesía trata, como bien señala R. Linhart, de que "se presente una imagen de la poducción según la cual ésta sería un proceso prácticamente automático que habría eliminado por completo todo vestigio de explotación"; esta empresa ideológica capitalista no tiene que ver con el concepto marxista de "autómata"; primero, porque encubre la realidad de la explotación capitalista; segundo, porque incluso en los procesos de mayor tecnificación sigue existiendo la explotación, no sólo en las empresas subsidiarias sino en el mismo corazón del proceso técnico. En cuanto al problema del papel de la fábrica en el proceso de liberación creemos que hoy se plantea con fuerza la idea de que entre las alternativas del encierro en el interior de la fábrica y de la politización de la clase desde fuera, para situarla como sujeto político en el interior del orden político, es

necesario constituir el proyecto hegemónico de la clase a partir precisamente de su lugar de trabajo, del dominio de los procesos de gestión, de control, de inserción del proceso productivo en el orden de lo general, sólo así las clases explotadas se elevarán desde el orden corporativo hacia el orden político y podrán constituir como proyecto global-nacional su propio proyecto de transición socialista.

Nos encontramos pues frente a un proceso complejo y altamente contradictorio. El hecho de que el Estado se transformara, como respuesta a la crisis de los años treinta en gestor eminente de lo social, creando mecanismos de control del orden económico, ideológico, educacional, de información, de previsión social, etc., le planteó al propio sistema profundas zonas de conflictos, de ingobernabilidad tanto hipotética como real, ya que le resultó cada vez más difícil mantener la autonomía de lo científico y de lo político en el mismo momento en que el conjunto de la sociedad civil era introducida *de facto*, por propia necesidad del sistema, en zonas de fuerte politización y de educación y formación técnica. Estos son los desafíos que la modernidad le plantea al marxismo y la respuesta de éste no puede limitarse a una recurrencia histórica, sino que debe asumir la total complejidad de lo real. El modelo de político "jacobino", que piensa al margen de las clases y que exige necesariamente una organización política de "profesionales" encargados de "transmitir" la ciencia a una clase que por definición está incapacitada para acceder al conocimiento de su propia necesidad, pertenece ya a la historia. La respuesta al mundo de "instancias" y "niveles" cerrados en sí mismos, consecuencia de la constitución de la máquina en verdadero sujeto social y del obrero en apéndice de la máquina-ciencia, no puede consistir en la descripción fáctica, en la aceptación mimética del sistema y en su reproducción dentro del propio campo de las clases explotadas. No significa otra cosa entender al marxismo como *Teoría* fundada en el propio orden teórico. La teoría o, mejor dicho, el conjunto de teorías que denominamos *marxismo* es una *forma* de la clase; lo cual quiere decir que la clase crea el espacio histórico-social donde se constituye lo teórico; esto que podemos llamar la perspectiva de clase es determinante de la conceptualización teórica en su propia inmanencia y es la necesariedad del proceso en su globalidad la que se media teóricamente para asumirse como *forma* política que deviene práctica revolucionaria, la que insiste constantemente en su propia enunciación, modificándose así de manera radical el estatuto de lo teórico burgués y sus cualidades fetichizadas. No se trata, por lo tanto, de querer reintroducir la clásica especularidad mecánica de la relación entre clase y teoría sino al contrario: se trata de la apertura de un campo de conceptualización donde

la teoría sólo puede exponerse como *forma* de la clase en la trama cultural de una compleja historia de tradiciones y corrientes fuertemente estratificadas, sin que este hecho, de confrontación, de asimilación y negación al mismo tiempo, que implica un proceso arduo y dramático de subsunción formal de toda una historia, al que podemos llamar un hecho de civilización llegue a ocultar la *originalidad* de la teoría revolucionaria que formaliza la *originalidad* de existencia de la clase obrera. Como bien señaló Gramsci, se trata de "encontrar en los fines a alcanzar la fuente natural para elaborar los métodos y la forma"; este principio "epistemológico" implica necesariamente una fenomenología profunda de la cultura, del lenguaje y del modo de ser de las clases subalternas como sujetos del acto teórico; en caso contrario, en caso de no seguir las mediaciones capilares que desde la miseria de la opresión conducen a la constitución de lo teórico en el propio terreno de la tradición del pensamiento, el orden teórico autónomo será inconmovible.

El marxismo no se reduce al descrito desplazamiento de lo teórico sino que modifica en profundo la articulación de las prácticas cerradas del sistema: centralmente transgrede el enclaustramiento de lo político en su autonomía burguesa y politiza al conjunto de la vida social, lo que no quiere decir que este proceso sea pensable con la categoría burguesa de lo *político:* lo que en realidad hace el marxismo es descentrar en absoluto las prácticas, volverlas erráticas, moverlas en un orden perverso, vale decir sin subsumirlas en una centralidad que suplantaría lo "teórico" por lo "político"; aquí el término "político" es puramente *metafórico* y no debe confundirse con la implantación de una nueva jerarquía despótica: metafórico, porque el orden-político es un orden esencialmente burgués, al igual que el orden teórico en todas sus variantes.

Este discurso no conlleva, por otra parte, a un retorno a la utopía razonable de quienes al principio de la era industrial destruían las máquinas; ni tampoco implica la contemplación inerme del aplastamiento de nuestra sociedad por el "sistema de máquinas"[24]; de lo que se

24 Desde una perspectiva distinta, pero a la vez profundamente sintomática, Heidegger critica el maquinismo: "la ciencia moderna y el Estado totalitario son, como consecuencias necesarias de la esencia de la técnica, al mismo tiempo su secuela. De los medios y formas aplicadas para la organización de la opinión pública mundial y las ideas corrientes de los hombres, puede decirse lo mismo. No sólo se objetiva técnicamente lo viviente mediante la disciplina y la explotación, sino que está en plena marcha el ataque de la física atómica a los fenómenos de lo viviente como tal. En el fondo, la esencia de la vida misma debe entregarse a la elaboración técnica", en *Sendas perdidas,* ed. Losada, p. 242; en última instancia la ciencia y la técnica -como formas metafísicas supremas- son las que

trata es de superar la dicotomía máquina/obrero haciendo que el trabajo "muerto" deje de ser algo extraño y opresor del trabajo vivo, que *resucite* en el trabajo vivo y que éste, al hacerlo suyo, lo transforme en *su* instrumento de liberación al transformar de manera radical las condiciones de su funcionamiento. Para las clases explotadas se trata de un problema decisivo, ya que la máquina no es algo neutro o inocente que pueda ser utilizado indistintamente por la burguesía o por el proletariado: la máquina está cargada por la sociedad a la que pertenece; de allí que la utilización burguesa de la máquina funde la sociedad burguesa y que, en consecuencia, si una sociedad socialista no modifica el estatuto burgués de la máquina, ésta *tenderá* a reconstituir a la sociedad burguesa[25].

Lo que está en juego es el estatuto social de la máquina. Ante todo del lugar donde existe (la fábrica) y del conjunto de instituciones que se articulan a ella. La perspectiva de "la máquina al servicio del hombre" no podrá realizarse sin una modificación radical de esta red de relaciones sociales. El economicismo trata de subsumir lo social en la función económica y establecer la centralidad de la fábrica de una manera mecánica, unilineal. La crítica al economicismo, ya sea como acto teórico o a partir del reconocimiento de la cada vez mayor complejidad de la sociedad, por lo general implica un polo distinto pero a la vez repetitivo del polo economicista. Nuevamente debemos repetir que en el "círculo de círculos" de lo social los "comienzos" y las "prioridades" deben asumir la totalidad puntual del trazo. Sólo instalándonos en esa asunción, que conserva y a la vez modifica y es modificada por lo otro de sí, podemos iniciar un discurso no lineal. Modificar el estatuto de la fábrica no significa un reconocimiento abstracto sino el acto de autoinvestirse como lugar de poder no sólo económico sino político y cultural; sin que esto implique la constitución de un nuevo centro trascendente que sometería y excluiría al conjunto de sujetos sociales; más bien se trata de un proceso de hegemonía que, a la larga, ocasionará la propia "muerte" de los sujetos revolucionarios

---

cierran el camino hacia lo "abierto", "al edificar el hombre el mundo técnicamente como objeto, se cierra deliberada y completamente el camino, de su yo obstruido ya, hacia lo abierto"; *idem*, p. 245. En *La cuestión de la técnica*, Heidegger desarrolla estas ideas y recuerda la misteriosa frase de Hölderlin: "donde está el peligro también está lo que salva". En este sentido se produce un entrecruzamiento de textos que aquí sólo podemos señalar, pero en cuyas líneas esenciales hay que mencionar a Max Weber y al Husserl de la *Krisis*.

25 Fue este "sistema de máquinas", con sus ritmos, dirección, jerarquías, disciplina, premios, etc., el que en última instancia y a través de un proceso trágico impuso su determinación sobre la revolución rusa. La errónea concepción leninista del aparato maquínico fue aquí decisiva.

como sujetos explotados: se trata de una centralidad que se autodestruye, que tiende a convertir a la sociedad civil en toda su multiplicidad en *lo* social, porque parecería que en esta perspectiva no tiene consistencia la idea de *sujeto*, sea cual sea.

La iniciativa continua del proceso revolucionario es lo único que puede cuestionar y, al mismo tiempo, de construir desde dentro los órdenes autónomos de la especialización capitalista, no para instaurar el reino de lo "político" sino el de la libertad, el de un conjunto de fuerzas no sometibles al dominio de ninguna centralidad trascendente. Hacer estallar la autonomía de la ciencia y de la política implica la destrucción del determinado orden maquínico del sistema capitalista. Nuestra tesis final es que la desviación "teoricista" del marxismo, al separar la teoría revolucionaria del conjunto de los sujetos revolucionarios, reproduce ella misma a otro nivel el funcionamiento del sistema, canoniza una división del trabajo pre-dada y de esta forma no hace sino convalidar el estatuto propio de la cienctificidad burguesa, que es una forma aguda del racionalismo idealista que somete lo material a lo ideal y que, en su esencia, excluye despóticamente la posibilidad de razones sustancialmente distintas a la de una ciencia[26] cuyo estatuto la coloca por principio fuera del alcance del movimiento revolucionario.

26 Debe tenerse en cuenta que se trata de dos órdenes distintos pero interrelacionados, el de la "ciencia" crítica revolucionaria (el funcionamiento global de la sociedad capitalista) y el de las demás *ciencias*.

Post-scriptum

Hoy podemos decir, contrariamente a lo que dijo Paul Valery, que "las civilizaciones son inmortales" pues sobreviven a todas las catástrofes y a todas las *revoluciones* que pretenden abatirlas. Cuando se imagina que están destrozadas se las ve emerger de pronto como islas imperecederas en medio de las tormentas. Allí están, inmutables. A veces cambian sus apariencias, mas por debajo de éstas siempre conservan las mismas texturas, esos últimos y profundos zócalos que configuran el *destino*. Esta es la roca contra la que se estrellaron los sueños de quienes alguna vez quisieron cambiar el mundo y la vida con sólo cambiar algunos signos, dándole nombres distintos a las mismas cosas de siempre. Pero lo real "insiste" y la insistencia de lo real es la que, finalmente, conforma las aventuras del hombre: debajo de las utopías y los paraísos imaginarios acecha constantemente la muerte, esa muerte-inmortal que sostiene como una garra el itinerario de los sueños. El "marxismo" fracasó porque a través de un largo y contradictorio proceso devino una forma más de la Razón y cuando "en el fondo de lo desconocido" se enfrentó con lo *nuevo* sólo atinó a levantar los viejos escenarios de la violencia y el horror. En lugar de "territorios libres" levantó paredones en los que crucificó al pueblo que era su Absoluto. Al fin el símbolo del comunismo "marxista" son los manicomios. Y es posible que esta paradoja sea la única verdad de un régimen que se pretende el cénit de la Razón: sólo la locura arde con luz propia en esa inmensa noche sin esperanza. Los "marxistas" sostuvieron que las máquinas y la Ciencia iban a salvar la humanidad, creyeron que la historia avanza hacia un paraíso terrenal, que el mundo *progresa* y que las últimas sociedades en una escala temporal son las mejores en un orden ético. Todo lo que habían dicho los capitalistas cuando comenzaron a arrasar el planeta lo repitieron a voz en cuello los "marxistas" y como paródicamente se creyeron los depositarios del *sentido* último de la Historia, la vanguardia de la clase obrera, la encarnación de la Verdad, en una palabra, actuaron como lo han hecho y

lo hacen siempre los fanáticos: suprimiendo a quienes no piensan lo que ellos. ¿Cómo tolerar que cualquier simple criatura se oponga a quienes encarnan los designios del cosmos? Y no se trata de discutir si Marx quería o no quería este tipo de sociedades totalitarias. Esto es lo que sucedió, lo que estamos viviendo. El régimen capitalista junto con el régimen "socialista" han llevado al mundo al borde de la catástrofe. No *ven* quienes no quieren ver. La peor demencia, la de la Razón, está a punto de decidir el destino de la humanidad. El "marxismo" ha muerto, eso es todo. Y entonces ¿qué? Lo de siempre: la vida sigue. Los fuegos sobrevivirán hasta el fin. Los hombres seguirán rebelándose (¿o alguien todavía cree, ¡por dios!, que la rebelión es *propiedad* de los "marxistas"?). Las criaturas que escapan al sueño de la razón siguen luchando por sus sueños sin-razón. Es como si existieran caminos invisibles por donde fluye el calor de la vida; caminos que los poderes aún no han podido cegar y que atraviesan las épocas desde hace milenios. Los campesinos y los indios, los presos y los locos, las mujeres y los obreros, los niños y los poetas... cada uno en sí, sin ser más de lo poco que son, sobreviven. Esta es la insuperable debilidad del Poder: necesita de los otros, no los puede matar a todos porque los necesita. Y hasta ese día posible en que el telos de la Razón se realice y las máquinas suplanten a los hombres, siempre habrá lo distinto sobreviviendo como una lucesita en medio de las sombras. El "marxismo" ha muerto, pero las ideas de Marx, a pesar de que el tiempo haya contradicho alguna de ellas, o precisamente por eso, porque siempre fueron esencialmente temporales y las que sobreviven lo hacen a la intemperie, sin resguardarse bajo ninguna Ley, esas ideas siguen siendo una *forma* y un fermento para todos aquellos que a la macabra tarea del poder le oponen el deseo de ser libres. No existen ni ideales ni organizaciones que puedan absolutizar las necesidades y las pasiones de los individuos. En la época de lo siniestro por la que estamos adentrándonos sólo subsiste la resistencia irrepresentable, la resistencia solitaria o de grupos, activa o pasiva, de familias, de amigos, de tribus. La apuesta es entre la naturaleza y la Razón, entre el amor y la Técnica. Parece mentira pero la última esperanza se funda nada menos que en ese sentimiento, tan desprestigiado y todavía sagrado, que se llama *amor*. Todavía lo que sobrevive es esa fuerza ignota que une todo en un deseo que posiblemente sea invencible. La ciencia viva se asoma a misterios sin término y lo dice frente a quienes postulan una Ciencia hueca y aplastante. El hombre siente ante sí la fuerza de lo desconocido, de saberse algo en los infinitos que lo atraviesan y lo constituyen. Mientras exista quien se asombre y no se contente con un mundo desierto, aún quedarán esperanzas de que esta

gran "guerra de principios" –como la llamó Artaud– se resuelva en favor de los hombres. Sí, "el desierto crece", pero debajo hay un resplandor que no es de nadie, un resplandor en el que vemos, hablamos y respiramos. Eso es todo.

Hay que tener cuidado con la palabra *crisis* porque ella encubre lo que está pasando. En realidad no se trata de una "crisis de la razón" sino de un momento en la historia del *nihilismo* en el sentido en que lo utilizó sin retórica Nietzsche. *Esto es así* y no otra cosa: culminación de la Razón. Lo que vivimos horrorizados es el comienzo del reino de la Razón absolutizada en un mundo-técnico. La idea de *crisis* implica una temporalidad limitada: cierta transitoriedad enferma en un cuerpo *naturalmente* sano. Esto, en cambio, *es* así; no es una situación pasajera de algo que entra en crisis sino una forma-de-ser. Se afirma que la Razón está en crisis y no se quiere entender que esto *es* la Razón. Y en esta no-inteligencia lo que está en juego en un destino que probablemente abarcará la totalidad de lo humano. Este triunfo de la Razón que convierte al hombre en un puro objeto paciente de la teleología maquínica es el nihilismo. La "falta de fines" a que se refería Nietzsche es una consecuencia de la asunción por la técnica del conjunto de las temporalidades humanas. Sin embargo resulta difícil describir la estructura última de la Razón. Se trata, esencialmente, de una hiancia que divide a todo en dos. La escisión como generalidad absoluta y la jerarquía en el interior de esta escisión constituye el presupuesto fundante de la Razón. Y aquí lo material *es* ideal y viceversa. No existe ni lo ideal ni lo material en estado puro, de allí que la Razón despliegue su forma tanto en la técnica como en el *espíritu*, sin que nada quede fuera de su juego de dicotomías y dominio. Ella es la que funda la explotación, la miseria, el desenfreno del despojo y el odio. Siempre se trata de una topología, de una *pirámide* (de allí Hegel) cuyos éxtasis condensan tanto lo amorfo como el sentido, desplegándose desde un punto de máxima intensidad hasta la anomia de la muerte. En última instancia su reino es de olvido y muerte. Entre el vértice y la base se despliegan los mensajes del poder a cargo de todo tipo de sacerdotes, comisarios, burócratas o mandarines. La comunicación es el vehículo de la fuerza, ya sea ideal o material y sobre esta base funciona la totalidad del Sistema, de manera tal que la ruptura de este mecanismo implica la ruptura del Sistema; es la única posibilidad de ruptura. Sin embargo, una vez dicho esto convendría pensar en una forma vital más que en un verdadero mecanismo, pues el *logos* no está atado a nada ni a nadie, pudiendo cambiar indefinidamente pues vive de sus propias metamorfosis.

Podríamos decir que ésa es su genialidad: entrega para recuperar más adelante; se hace el muerto para dar su zarpazo definitivo; utiliza todo en su beneficio y se mueve a través de todo. La *crisis de racionalidad* no se refiere a la racionalidad propia del acto de ser-racional, de poseer la cualidad del pensamiento que clásicamente sirvió para definir al hombre como "animal racional"; la racionalidad que se intenciona al hablar de crisis de racionalidad es una superafectación de esa racionalidad primaria, con la peculiaridad de que la segunda racionalidad (entendido el término metafóricamente) o *Logos*, como lo llamé en otro lugar para marcar la *diferencia*, es forma-material, vale decir que en un mismo movimiento con-forma el conjunto de la materialidad humana y la propia racionalidad en su sentido genérico: la segunda racionalidad existe *en* la primera y de ella se dice equivocadamente que ha entrado en *crisis*. Digo equivocadamente porque se toma como crisis el cambio de paradigmas que funda su naturalidad, ya que en este orden de significaciones el conocimiento avanza mediante discontinuidades, lo cual vuelve irrelevante considerar su inmanente mutación como momento crítico de la Razón. ¿O deberemos reconocer la improcedencia de esta distinción aceptando que lo racional *en sí* implica un despliegue de maldad incontorneable?

La frase "el marxismo ha muerto" suscita la inmediata reminiscencia del famoso "Dios ha muerto" de la filosofía. Lo que ha muerto es el "marxismo" en cuanto *Sistema de la Ciencia*, es decir en cuanto sistema de una Razón que de facto o potencialmente podía explicar el todo-del-mundo amparándose en la idea metafísica de la racionalidad absoluta del universo: éste poseería una estructura racional última de la cual la ciencia rendiría cuenta a través de un proceso proyectado al infinito. Sin que se lo reconociera esta presunción enlazaba al "marxismo" con el racionalismo dieciochesco de las luces y particularmente con la idea fuerte de *mathesis universalis*. Quien comprendió el carácter teológico que implica este tipo de racionalismo fue Gramsci y son conocidas las consecuencias que debió pagar por apartarse de lo que ridículamente se llamó "marxismo-leninismo". Los creadores del concepto de "matemática universal" creían, consecuentemente y mucho antes por supuesto del iluminismo, que Dios había constituido la esencia del universo mediante símbolos matemáticos y que, por lo tanto, era posible descifrar la estructura profunda del universo utilizando las matemáticas. Los "marxistas", al sostener la existencia de una estructura del mundo sin soporte trascendente y al mismo tiempo independiente del hombre, caían en un contrasentido

que justificaba la pertinencia de la pregunta gransciana respecto al correlato de tal estructura. Es claro que lo perdido en coherencia se ganaba o creía ganarse en una práctica fundada *científicamente* en el conocimiento de esas leyes trascendentes. Dueños así de una suerte de *gnosis* los "marxistas" podían en adelante convertirse en depositarios supremos de las "leyes de la historia" y hacer del resto de la humanidad el mero soporte de proyectos a los que únicamente la Ciencia podía acceder. Aquí ya se encuentra prefigurado *in nuce* el sostén racional de los futuros *gulags*, pues quienes se oponen ya sea a las leyes del mundo como a los designios divinos no pueden ser sino delincuentes o enfermos mentales. Por supuesto que este no era el "marxismo" de Marx. Sostener que los países "socialistas" son una concreción del pensamiento de Marx es tan absurdo como sostener que la Inquisición es una consecuencia de la doctrina de Cristo. Buscar los puntos metafísicos que existen en la obra de Marx y a partir de ellos fundar su vinculación con los actuales "socialismos", es confundir las cosas. El objetivo teórico de Marx fue el de comprender el funcionamiento de la sociedad capitalista para, de esta manera, facilitar su transformación; a este objetivo se articula lo esencial de su obra, como he tratado de demostrarlo largamente en las páginas anteriores. Sus conceptos "metafísicos" serían aquellos donde expresa una visión antropológica del mundo (como cuando dice que la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre y que para el hombre la raíz de todas las cosas es el hombre); pero incluso estos conceptos de su primera época están insertos en contextos donde se los podría interpretar al margen de toda problemática ontológica, en cuyo caso serían pasibles de una interpretación distinta; en cuanto a las ideas de *producción* y de *técnica* es incuestionable que su ámbito de comprensión pertenece a la crítica de la economía política. No se trata, es obvio, de *salvar* a Marx. Su significado histórico está más allá de las modas ideológicas. Y hoy, cuando pareciera que se trata de considerarlo como "un perro muerto", no deja de ser paradójico que un pensador como Heidegger lo considere el único interlocutor válido respecto al problema de la *historia*.

¿Qué ha pasado entretanto? Marx nos remite al devenir objeto-fetiche del *mundo*, Heidegger al problema de la *esencia de la técnica*. El pensar se desligó de su fundamento. El *logos* del lenguaje originario se convirtió en *lógica* (método o *matema*) y desembocó en la Razón absoluta. Hay que seguir estos itinerarios para comprender o al menos avisorar el terreno donde nos encontramos. La palabra *método* hace su primera aparición en los escritos de Platón. Pero debe tenerse

en cuenta lo que ella significa en el momento en que inicia su carrera como *concepto* y lo que significa en su acepción moderna a partir de Descartes. Para Platón, como recuerda Jean Beaufret, se trataba de una suerte de *cacería* que mediante rodeos y círculos cada vez más estrechos iba exprimiendo el matorral donde se ocultaba la presa; de allí que se trate de un conjunto y no de un cazador solitario, un conjunto *dia*-léctico girando alrededor del objeto (el espectáculo de Sócrates inquiriendo obsesivamente semeja el de un cazador avanzando sigiloso hacia un punto determinado; quedaría por ver si en Platón no se trata en realidad de una retórica-de-la-caza). En Descartes el ir hacia el objeto es en línea recta; *metódico* es claridad de procedimientos fijados de una vez para siempre y al margen del objeto. Por eso cuando se le preguntó a Galileo por qué sostenía que sin ningún obstáculo un cuerpo en movimiento continuaría siempre en movimiento, respondió: *mente concipio.* "Así, en la reflexividad del *ego cogito* hay una fuerza impulsiva y propulsiva que sostenida en sí misma funda una marcha progresiva que no le debe nada a nada exterior". Este es el método en sentido moderno. De allí que Nietzsche pudiera sostener que "lo que distingue al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia sino el triunfo sobre las ciencias del *método* científico". La idea hegeliana de que el método no es un simple "medio para conquistar el conocimiento" sino "el alma inmanente del contenido mismo" (idea de la que es deudor Marx, pero obviamente situado en otro nivel de análisis) fue desplazada por el gran movimiento epistemológico que considera a *la* ciencia en general como modelo puro. El verdadero salto dentro de la línea cartesiana está constituido por la matematización de la física: la matemática como hermenéutica de la naturaleza en su totalidad. Bacon decía: *expurgatio vocabuli magiae.* Es efectivamente en un "clima de magia" que se produce este investimiento matemático de la naturaleza. Tal es la "libidinosidad" de Descartes denunciada por Nietzsche y, a esto mismo, se refiere Heidegger cuando afirma que "lo peor ya pasó": lo peor es el corte y la objetivación del mundo que da comienzo por una parte a la deriva de la objetividad y por la otra al dominio de los *fetiches.* Detrás de Descartes se pone en funcionamiento aquella "formidable rueda motora" que Nietzsche había advertido detrás de Sócrates. La victoria del método-científico sobre la ciencia va a la par con la dominación del telos de la objetividad sobre la tierra. "Representarse la necesidad natural como una relación funcional de cantidades en el interior de un sistema de ecuaciones es, en efecto, haber resuelto de antemano y de un solo golpe, una infinidad de problemas de los que en adelante sólo habrá que encontrar los términos. Es, por lo tanto,

una victoria del método científico sobre la ciencia". Comienzos de los *tiempos modernos*, caracterizados por "la dominación creciente de la naturaleza por el hombre a través de la interpretación científica de la *cosa* como *objeto*" (J.B.), y cuyo correlato es el *sujeto*, el ego-cogito como *amo* en el reino de un pensamiento sin cuerpo propio de un tiempo en que los dioses han abandonado la tierra e inaugurado la oscura errancia del nihilismo. La tierra como *objeto*, como desierto y muerte, soportando la acción desenfrenada de un señor enceguecido por su poder de extinción absoluta, eso es lo que tenemos al término de un tiempo en que tanto los hombres como la naturaleza han perdido su carácter sagrado. En un mundo de objetos la acción se vuelve desenfrenada y olvida la esencia mítica de la naturaleza y del hombre. Sagrada es la alegría que llena el corazón desbordándolo con la maravilla de lo que es.

El otro-Marx es *lo otro* de Marx. No sólo, como podría pensarse el pensamiento de Nietzsche, de Freud, de Heidegger sino principalmente, el mundo múltiple y misterioso.